كمال يوسف الحاج

أبعادٌ منه ... وأبعد منها



لبنان ١٩٩٨

آفاق ثقافيّة

كمال يوسف الحاج

أبعادٌ منه.. وأبعدُ منها

إدارة : مكتب العلاقات العامّة

تحرير وتحقيق : جورج مغامس

القيـــــاس : ١٤,٥ × ٢١,٥

منشـــورات : جامعة سيِّدة اللويزة

تـنـفيـــــذ : مطابع معوشي وزكريّا

الطبعة الأولى : تمّوز ١٩٩٨

كمال يوسف الحاج

أبعادٌ منه ... وأبعدُ منها



لبنان ١٩٩٨

تمهيد

لا لتمهيدٍ، أكتبُ هذه الكلمةَ، ولا لتقديمٍ، بل للتعبيرِ عن ذكرى غالية، وندمٍ موجع، ومحبّةٍ صادقة.

كمال يوسف الحاج كان معلّمي، في كلّية الآداب في الجامعة اللبنانيّة، خلال الستّينات من هذا القرن.

والمعلّم كمال يوسف الحاج لم يكنْ «أستاذ» مدرسة، ولم يكنْ قطاراً لنقل المعلومات، أو آلةَ تسجيلٍ تفرّغُ ما عندها في آذان الطلاّب وأذهانهم.

هذا المعلّم كان «رجل» الصفّ – إنْ لم أقلْ «رجل» الجامعة –: ثقافةً، موقفاً، حواراً، استفزازاً وإثارةً للموضوعات الشائكة.

بعضُ المعلّمين – ويا للأسف – يمرّون، في الصفّ، وفي ذاكرة الطلاّب، لا لونَ لهم ولا طعمَ ولا رائحة... حتّى الاسمُ يُنسى، وملامحُ الوجه، والمميّزاتُ الخاصّة...

أمّا كمال يوسف الحاج فكان معلّماً من طرازٍ آخر: لا يمكنُك أن تتجاهلَه، أو تقفَ منه حياديّاً، أو تهملَ كلماتِه...

ومن الطبيعيّ، بل، ربّما، من طبيعةِ حتميّةِ ضراعِ الأجيال، أن أصطدمَ، بنزقي وتمرّدي وثقافتي المتواضعة، بعظمةِ شخصيّةِ معلّمي وبثقافتِه العميقة.

ولستُ أدري أيّةُ أسباب أوصلت هذا الصدامَ إلى نوعٍ من الموقف السياسيّ - الفكريّ المعارضِ تماماً لإيديولوجيّة الدكتور كمال القائمةِ على التحليل الفلسفيّ المسلّح بالتاريخ واللغة والثقافة العالميّة.

وأجملُ ما في هذه المرحلة أنّه، وهو الكبيرُ على وداعةٍ وتواضع، كان يستمعُ إليّ، ولا غضبَ في عينيه، ولا رفضَ في قلبه.

وأمام المتحف الوطنيّ، على تقاطعِ الطرق، نلتقي يوماً: هو في طريق عودته من كليّة الآداب، قرب الأونسكو، وأنا في طريق توجّهي، في الترام، إلى تلك المنطقة. ويدعوني، بصداقةٍ أبويّة وبلطفٍ حنون، إلى منزله القريب، لتناولِ فنجانِ قهوة...

وأدخلُ معه...

ومنذ ذلك اليوم، أصبح منزلُه محطَّ تطلّعي، أقصدُه مستزيداً مستوضحاً، وإن عاندتُ في موقفٍ أو في مبدأ أو في استنتاج.

حواراتٌ متعدّدة كانت تقومُ بيننا، يشاركُ فيها، أحياناً، عددٌ من الزملاء... كانت الحريّةُ، حريّةُ الرأيِ والمعارضة، القاعدةَ التي ننطلقُ منها والتي شجّعنا عليها الدكتور كمال، حتّى ولو كان الرأيُ معارضاً أو مخالفاً.

وأذكرُ أنّني تصرّفتُ مرّةً، في حملةٍ انتخابيّةٍ جامعيّة، وأنا رئيسُ رابطةِ الطلاّب، بما لا يتوافقُ مع احترامي العميق لشخص الدكتور كمال الحاج. لقد أوقعتني «زلّة اللسان» – وأنا، في حالة توتّر – بما لا يرضي ضميري وبما يشوّهُ حقيقةَ القيمِ التي أتسلّحُ بها.

باختصار، «كبّرت الحجر»، وحاولتُ التصويبَ، كلاماً، على الدكتور كمال، بدل التصويبِ على زملائي الذين يخوضون المعركةَ ضدّي وضدَّ رفاقٍ آخرين.

ولم يغضبْ الدكتور كمال استمرّ على هدوئه ورصانته وتواضعه... وهذا ما أغضبني وجعلني حزيناً، رغم فوزي في الانتخابات الطالبيّة... وماذا ينفعُ الإنسانَ لو ربح أصواتَ زملائه، وخسر صوتَ الضميرِ وهو يردّدُ: لا، لقد أخطأت...

أجل، أخطأت. أعترفُ بذلك بعد ثلاثين سنةً، وأذرفُ دمعتين مع كلمتين:

الدمعة الأولى، دمعة ندم واعتذار

الدمعة الثانية، دمعة حرقة وحزن.

أمّا الكلمتان:

فكلمة من حبرٍ أقولُ فيها لفيلسوفنا الكبير: شكراً.

أمّا الكلمةُ الثانية، فملوّنةٌ بدم كمال يوسف الحاج، الدمِ البريءِ الطاهرِ البطل، ومرسومةٍ كإكليلٍ على قبره: من أجل الكلمة والحريّة والحقّ ووحدة لبنان، استُشهد كمال يوسف الحاج.

لأجل هذه الذكرى، كانت الحلقةُ الدراسيّة التي عقدتها جامعةُ سيّدة اللويزة، في ٢٦ آذار ١٩٩٨، وكان هذا الكتابُ الذي يضمّ أبحاثَ هذه الندوة والشهاداتِ التي وردت فيها.

لعلّ هذه الكلماتِ، اليوم، تكونُ شمعةً على ترابِ الشبانيّة، وقبلةً على شجراتها الطاهرة.

مدير العلاقات العامّة
في جامعة سيّدة اللويزة

سهيل مطر

كمال يوسف الحاج

أبعادٌ منه.. وأبعدُ منها

حلقة دراسيّة

الخميس ٢٦ آذار ١٩٩٨ في فندق سان دانيال، أدونيس – زوق مصبح

الافتتاح

كلمة رئيس جامعة سيِّدة اللويزة **الأب فرنسوا عيد**

الجلسة الأولى

المـوضـوع	**البعد التعبيريّ**
مدير الجلسة	**د. موسى وهبة**
المتكلّمـون	– كمال الحاج واللغة: **د. متري بولس**
	– كمال الحاج ولغته: **د. نبيل أيّوب**

الجلسة الثانية

المـوضـوع	**البعد السياسيّ**
مدير الجلسة	**د. إدمون نعيم**
المتكلّمـون	– كمال الحاج والقوميّة.. اللبنانيّة: **د. غسّان خالد**
	– كمال الحاج والميثاقيّة: **د. ساسين عسّاف**

الجلسة الثالثة

المـوضــوع	**البعد الروحيّ**
مدير الجلسة	**المطران جورج خضر**
المتكلّمــون	– كمال الحاج والنصلاميّة: **د. ناصيف القزّي**
	– كمال الحاج والمسيحيّة: **د. جاد هاشم**

الجلسة الرابعة

الموضوع	**.. وأبعادٌ أخرى**
مدير الجلسة	**د. سامي مكارم**
المتكلّمون	– كمال الحاج رجل المَأْلَفة الفكريّة: **د. نبيل خليفة**
	– والدي كما عرفتُه: **د. يوسف كمال الحاج**

خلاصة المناقشات **د. منصور عيد**

الافتتاح

كلمة رئيس الجامعة

الأب فرنسوا عيد

كلمة رئيس الجامعة
الأب فرنسوا عيد

أيّها الأصدقاء

منذ اثنتين وعشرين سنةً، وفي مثل هذا الأسبوع (٢ نيسان ١٩٧٦) سقط كمال يوسف الحاج، مضرّجاً بالشهادة والحبر والوطنيّة.

بالدّمِ وقّع الصفحةَ الأخيرة من كتابٍ ضخم يمثّلُ مسيرةً فكريّةً ونضاليّة تَزاوج فيها القولُ بالفعل، والإيمانُ بالجهد، والوطنيّةُ بالإنسانيّة. فكأنّه بذلك كان يقدّمُ الدليلَ الساطعَ على أنّ الحريّةَ – فكريّةً كانت أم إيمانيّةً أم سياسيّة – غاليةُ الثمن، إلى حدّ المعادلة والاختيار بين الحريّة والحياة... والقرارُ صعبٌ.

كمال يوسف الحاج، منذ الخمسينات، وهو في بحث مستمرّ... يدرسُ، يحلّل، يفتّش، يحاور، يناقش، يكتب، يردّ، يوضح؛ سلاحُه قلمٌ وكلمة، ونظرتُه إلى الوطن والمستقبل نظرةٌ رؤيويّة، وكأنّه كان يستشعرُ عنفَ العاصفةِ المقبلة، برياحٍ هوجاء، إلى لبنان.

وتطلّ حروبُ ١٩٧٥ وما بعدها، فإذا به يقاومُ بشاعتَها، بحرقةِ العاشق.

لم ينزوِ، ولم يسكتْ، ولم يهجرْ أو يهجّر نفسَه؛ بل حاول أن يجعلَ من نفسه، من منزله، من طلاّبه ورفاقه، جسرَ حوارٍ ووفاق. وكان خوفُه بارزاً على سقوطِ الميثاق الوطنيّ، ميثاق ١٩٤٣، الذي أكّد عليه في محاضرةٍ له في

النّدوة اللبنانيّة في ٨ أيّار ١٩٦١، تحت عنوان: ١٩٤٣ – تاريخ مفترق، إذ قال:

«هل الميثاقُ الوطنّي تسويةٌ موقّتةٌ غيرُ ناجحة؟ الواقعُ أنّ الميثاقَ هو أكثرُ من حلٍّ سياسيّ إداريّ. لذا أخطاؤنا السياسيّة تعود إلى مناقبيّة سياسيينا. هم المسؤولون عنها، والميثاقُ براءٌ منها. أخطاؤنا الإداريّة تعود إلى أخلاق إدارييّنا.

هم المسؤولون عنها، والميثاقُ براءٌ منها. ميثاقُنا نظرةٌ شاملةٌ في الوجود. من أجل هذا لا يمكنُنا الخروجُ عنه إلاّ بالخروج منه، وهذا مَكمنُ الخطر».

وصحّ ظنٌّ كمال يوسف الحاج، فكانت آخرُ أيّامه، كآخرِ أيّام سقراط: إيمانٌ، صراحةٌ، شجاعةٌ، مواجهة... ثمّ: أبعِدْ عنّي هذه الكأس، ولكن: لتكنْ مشيئتُك.

جامعةُ سيّدة اللويزة، اليوم، إذ تُحيي ذكرى هذا المفكّر الكبير، إنّما لتؤكّدَ على ثلاث إشارات:

– الإشارةُ الأولى: إنّ كمال يوسف الحاج علامةٌ في تاريخ الفكر اللبنانيّ، دون التوقّفِ عند اتّفاقنا النظريّ معه أو اختلافِنا عنه. وهذا ما أكّد عليه الأب إسطفان صقر – رحمه الله – عندما قال:

«منذ الآن فصاعداً، غيرُ ممكنٍ التفكيرُ بالفلسفة اللبنانية من دون التوقّف طويلاً أمام شخصيّة كمال الحاج، بمؤلّفاته وضريحه. فضريحُه قسمٌ من شخصيّته، وربّما كان القسمَ الأفصحَ عن الحقيقة، والأزخرَ بالحياة».

– الإشارة الثانية: كمال يوسف الحاج، رمزٌ للبنانَ – العقلِ والانفتاحِ وطلبِ الحقّ. وهذا اللبنان لا يمكنُ أن يغتالَه أحد. إنّه الباقي. وقد أكّد ذلك المرحوم كمال في قوله: «لبنان يَتَدهّرُ... هكذا وطنٌ يضمُّ تحت سمائه أكبرَ مجموعةٍ من الحضارات العريقة، لا يموت. هكذا وطنٌ لا يمكن أن يزولَ إلاّ اذا زالت الحقيقة، والحقيقةُ لن تزول».

– الإشارة الثالثة: الموت الجسديّ ليس نهايةً. في الموت بعضُ نورانيّة لا يعرفُها إلاّ من يستشعرُ الإبداعَ والقداسة. بهذا المعنى كمال يوسف الحاج حيٌّ بيننا. وقد أكّد على ذلك غبطةُ أبينا البطريرك صفير في رقيمه البطريركيّ في الذكرى الثانية لغياب الدكتور كمال، إذ قال:

«هذا مصيرُ المناضلين من أصحاب المدارس الفكريّة الذين يَظنُّ من أزالوهم من الوجود أنّهم أطفأوا شعلةً كانوا يحملونها، فإذا بهم يرون أنّها بعد مقتلهم قد ازدادت تألّقاً وإشعاعاً. وفاتهم أنّ أمثالَه من أصحاب العقيدة والإيمان، وإن غابوا عن الأبصار، فهم ماثلون أمام البصائر، أحياءُ في الخواطر، خالدون عند اللّه وفيه».

أجل، أيّها الأصدقاء، هذه هي معجزةُ أهلِ الفكر والفنّ: كلّما طال الغياب، كلّما أصبح الحضورُ أكثرَ إشراقاً وبهاءً.

فشكراً لكم جميعاً، محاضرين ومناقشين ومنظّمين وحضوراً،

وإلى عائلة المفكّر الكبير، إلى زوجته وأولاده، الذين يتابعون مسيرةَ الغائب، سلوكاً وإنسانيّةً وانفتاحاً، تحيّةُ محبّةٍ واحترام.

أمّا الذين ساهموا في تغطية هذه الحلقة، تقديراً منهم لكمال يوسف الحاج، ودون ذكر أسمائهم، فلهم تحيّةُ حبٍّ وعرفان.

وإلى أهل الإعلام تحيّةُ تقديرٍ على اهتمامهم ومتابعتهم لنشاطات جامعة سيّدة اللويزة، ولا سيّما هذه الحلقة الدراسيّة.

أملي في أن يبقى لبنانُ موطنَ فكرٍ لنحقّقَ معاً وصيّةَ كمال الحاج بوطنٍ رائدٍ حرّ مستقلّ، على قَدْرِ محبّتِنا له وإيمانِنا به.

الجلسة الأولى

الجلسة الأولى

المـــوضـوع   **البعد التعبيريّ**

مدير الجلسة   **د. موسى وهبة**

المتكلّمـــون

– كمال الحاج واللغة: **د. متري بولس**

– كمال الحاج ولغته: **د. نبيل أيّوب**

الصديق المختلف

يسعدُني أن أشاركَ في إحياء ذكرى كمال الحاج، أستاذي لسنتين وصديقي لبقيّة العمر. أن أشهدَ لصديقٍ من نوعٍ خاصّ، صديقٍ تغايرُه الرأيَ في مسائلِ النزاعِ الكبرى وتبقى، مع ذلك، وربّما بفضلِ ذلك، على ودّه، ذاك هو الدرسُ الأوّلُ الذي لُقِنْتُه عمليّاً عن كمال الحاج، وكان لي هادياً في أحلك فترات الدَغمأة، قبل أن أدركَه نظريّاً بعين التفكّر في ماهيّة الفلسفة. أنْ تحبَّ المختلفَ لا بانتظار التهامه وتمثّلِه، تحويلِه إلى مِثْلٍ لك، بل أن تريدَ أن يكونَ موجوداً في جوارك غيراً عنك ثابتاً في غيريّته واختلافه، ذاك درسُ كمال الحاج ابنِ العصر الفلسفيّ وأيّ عصر.

فالإنهماكان الكبيران شاغلا الفكر الفلسفيّ المعاصر: أنالوطيقا الكائن وأنطولوجيا الحاضر كانا إنهماكَيْ كمال الحاج، وإن كان الإنهمامُ بالحاضر مدخلَه إلى الانهمامِ بالجوهر والوجود. وإن بدا لنا إنهمامُه بالرّوح من خارج العصر يومَ كان الحاضرُ يستنفدُنا فيشكّلُ محلَّ التقائنا وافتراقنا معاً.

وتستمرُّ أزماتٌ وتحدثُ شقوقٌ كثيرة، قبل أن أدركَ أنّ العصرَ كان عصراً بلا روح، بعد أن قَتل الروح وثنّى عليها بالإنسان. فأدرك حقّاً أن كمالاً عاند العصرَ، وانتصر عليهِ لشدّة ما انهمّ بأنطولوجيا الحاضرِ، وماذا يكونُ وكيف يمكن أن يكونَ على غير ما هو كائنٌ عليه من هشاشةٍ وغضب. وسبَقَنا كمال كلَّنا إلى كلّ شيءٍ تقريباً، وترك لنا أن نبنيَ عليه ونبنيَ ضدّه وبخلافه، لكن في المفارق التي مرّ بها وأشار إليها.

من أوّل المفارق وأبقاها مفرقُ اللغةِ التي تفلسف فيها وأبدع تعابيرَ ومصطلحاتٍ، وعلّم خطوطاً وأشار إلينا بالإضافة. لن أستبقَ الباحثَين الكريمَين في هذا المضمار. سأكتفي بالقول: عندما أعدتُ قراءةَ فلسفة اللغة بهذه المناسبة أدهشني كمال هنا أيضاً. رأيتُه رأى ما سوف نراه، قال: «رسالةُ لبنان موجّهةٌ إلى العالم العربيّ». «الغربُ ليس بحاجة إلى لبنان كي يستمدَّ منه كتاباً من الطراز الأوّل» .. إنّ اللبنانيين المتفرّقين في تاريخ لبنان هم الذين كتبوا باللغة العربيّة فـ «إذا أراد لبنانُ أن يلعبَ دورَ الأستاذ في العالم العربيّ وجب عليه أن يصونَ عفافَ اللغة العربيّة».

لكنّ لبنانَ لم يعدِ المعلّمَ والإمام. «لقد ذهبت حرارتُه في الإبداعِ وسكن لهبُه في النتاج الأبقى». بل هو تراخى عن دور الوسيطِ نفسِه. «لبنان المترجم ينبغي أن يسبقَ في الزمنِ لبنانَ المبتكر.. فاطّلاعُنا على الحضارةِ الغربيّة لن يحقّقَ فينا روحَ الفلسفة إلاّ إذا تُرجمت»

فيا فلاسفةَ لبنان تلك وصيّةُ كمالي. فهل نسمعُ كمالاً؟

كمال الحاج واللغة

تجربةُ كمال يوسف الحاج هي أساسُ فلسفتهِ في اللغة فما عاناه حياتيّاً عالجه فكريّاً من بعد ولذا من الضرورة عدمُ اعتبارِ كتابه مؤلَّفاً يتناولُ فلسفةَ اللغة بعامّة. إنّه كتابٌ «في فلسفة اللغة» يُرينا كيف فلسف كمال الحاج تجربتَه اللغويّة. ويلوحُ لي أنّ عنوان «فلسفتي اللغويّة» يُعبّر عن علاقةِ المؤلِّف بكتابه خيرَ التعبير.

نشأ كمال الحاج في عائلته على حبّ اللغة العربيّة. وحين شرع في الدراسة الابتدائية تلقّى صدمةً أولى لازمته حتّى شبابهِ؛ وسببُها إجبارُه على تكلُّم الفرنسيّة وقتَ الدرسِ واللعب. فكان التناقضُ بين ما نشأ عليه في عائلته، وما حُمِلَ عليه في مدرسته. قال يصف حالَه تلك: ... رُفعتْ مداميكي، أوّلَ الامر، على حبّ اللغة العربيّة. لقد أُوقِفَتْ عليّ. أوقفَها والداي. أوقفها محيطي. أوقفتْها أمّتي... دخلتُ، أو أُدخلتُ إحدى المدارس الأجنبيّة الكبيرة... كان على الطالب الوليد أن يلسَنَ، وقت الدرس واللعب، بغير العربيّة... كان عليه أن يُوَجنبَ ألفاظَه... نشأ عن ذلك انطواءٌ على ذاتي، فعُقدةُ تصاغُرٍ إزاء الذين يلسَنون بغير العربيّة من أجانب ومتأجنبين... لماذا لا ألسَنُ لسانَ غيري كما ألسَنُ لسانَ قومي؟ إنها دونيّةٌ متأصّلة في شروشي» (ص ٢٩٥-٣٠٠).

وتجربةُ كمال الحاج في المدرسة تحوّلت إلى فلسفة في التربية، وفلسفة في المجتمع، وفلسفة في القوميّة. فالتلميذُ يجبُ ألاّ يُدرَّس، حتّى العاشرة من عمره، غيرَ لغةٍ واحدة هي لغتُه الأم، ولا يمكنُ أن تُساوى هذه اللغةُ بأيّ لغةٍ

أخرى. وعلى الذين يدرِّسون لغةً أجنبيّة، أو يعتمدونها لغةَ تدريسٍ في المراحلِ الأولى، أن يُقلعوا عن ذلك؛ عليهم أن يحصِروا التدريسَ باللغة العربيّة، وبعد أن تنغرسَ هذه في نفوس التلاميذ يمكنُهم أن يدرسوا لغةً أجنبيّة تكون دائماً في المرتبة الثانية، قال: «إنّ اللغةَ الأمّ لا تَقبلُ لها ضَرَّةً تحت سقفِ بيتِها. فإمّا هي وإمّا غيرُها... إنّ الولدَ الذي يزاولُ أكثرَ من لغتهِ القوميّة، وهو دون العاشرة، تضعُف طاقتُه الاستيعابيّة بين لغتين... من أجل هذا كان عظيماً، جدّاً، خطأُ الذين يفرِضون لغةً أجنبيّة، كأداةِ تدريسٍ، على تلميذٍ دون العاشرة» (ص ١٣٩-١٤١).

هذا هو مبدأُه التربويّ اللغويّ. أمّا مبدأُه الاجتماعيّ فِقوامُه رفضُ الطبقيّة الناجمة عن تعلّم لغةٍ أجنبيّة، إذ لا يستقرُّ مجتمعٌ، لغةُ بعضِه فرنسيّةٌ، أو إنكليزيّةٌ، ولغةُ قومِه عربيّة، فعلى جميع الطبقات أن تتوحّدَ باللغة العربيّة، قال في ذلك: ... أنْ تتكلّمَ الطبقةُ اللبنانيّة المثقّفةُ اللغةَ الفرنسيّة... على سبيل المثال... وتتكلمَ الطبقةُ اللبنانيّة غيرُ المثقّفةِ اللغةَ العربيّة، فذلك يُعطِّلُ القوميّةَ تعطيلاً كاملاً... من أهمّ خصائصِ اللغةِ القوميّة أن تخدِمَ جميعَ المواطنين لتكونَ أداةَ تفاهمٍ بين الطبقاتِ كلِّها... مَثَلُ اللغةِ القوميّة للمجتمع مَثَلُ اللغة الأمّ للفرد التي تتناولُ العقلَ والقلبَ معاً. تتناول كُلّيةَ الإنسانِ... إنّها صاحبةُ الصدارة... المقصودُ بالصدارة... إعطاؤها الأوّليّةَ في كلِّ ميادينِ الفكر، وفي كلِّ النشاطاتِ الاجتماعيّة» (ص ١٥٣).

وهذه الأوّليّةُ هي للّغة العربيّة في رأي كمال يوسف الحاج. وقوميّاً، إنّه لا يرضى بوجود لغتي أمٍّ في مجتمعٍ واحد، لأنّ الصراعَ سيقعُ حتماً بين اللغتين، ممّا يؤدّي إلى انقسام الشعب، ويتيحُ للدول المستعمِرةِ فرضَ لغاتِها على الشعوب المستعمَرَة، قال: «لا عجبَ، والحالةُ هذه، أن نرى الشعوبَ الحاكمةَ تُسارعُ إلى فرض لغتها على الشعوب المحكومة. إنّها طريقةٌ لإضعاف روح الأمّة. لتخليعِ قواها... أن تلاقيَ لغتَي أمّ على لسان شعبٍ واحد

لا يبقى بارداً. بل تلتحمُ اللغتان في معركةٍ حاميةِ الوطيس. ماذا يحصلُ بعد ذلك؟ تطغى لغةُ المستعمِرِ على لغةِ المستعمَر، تتساويان، حتّى إذا ما اشتدّ وعيُ الأمّة المستعمرَة... عادت لغةُ المستعمَر القوميّةُ إلى سالفِ مجدها، وطردت لغةَ المستعمِر، وإلاّ كانتِ الغلبةُ لهذه...» (ص ١٥٥-١٥٦).

وتعرّض كمال الحاج لتجربةٍ لغويّة أخرى عندما ذهب إلى باريس ليُعِدَّ أطروحةً ينالُ بها شهادةَ الدكتوراه، فعانى أزمةً جديدة، قال في وصفها: «... ترجّحتُ بضَنْك بين لسانين: العربيّ والفرنسيّ. لم أستطعْ أن أتحكّمَ فعلاً في الفرنسيّة، على غرار أبنائها، الذين يتكلّمونها عفواً. ولم أستطعْ أن أحافظَ على نقاء لغتي الأمّ، في مناخٍ لا عربيٍّ، يحيطُ بي من كلّ جانب» (ص ٣٠٦-٣٠٧).

ولكنْ، أيٌّ هي اللغةُ التي أراد كمال الحاج التضلُّعَ منها، والتحكُّمَ بها؟ أهْي لغةُ العاديّين من الناس، لغةُ الاتصال اليوميّ لقضاء الحاجات الاجتماعيّة والخبرات الماديّة، أم لغةُ الأبحاث القائمةِ على الموضوعيّة والمنهج والأسلوب العلميّ وإنْ متأدِّباً؟

لا هذه ولا تلك. أعتقدُ أنّ كمال الحاج صادف صعوبتين مردُّ أُولاهُما إلى عجزه عن التكلّم بعفويّة لاوعية، لأنّ فلسفتَه اللغويّة قائمةٌ في شطرٍ منها على مبدأ عفويّةِ التعبير. أمّا الصعوبةُ الثانية فترجعُ إلى أنّ الهدفَ الذي سعى إليه لم يكنْ هدفاً عاديّاً. فقد أراد حيازةَ عبقريّتين في التعبير: عبقريّة العربيّة وعبقريّة الفرنسيّة، قال: «لقد تصارعتِ الفرنسيّةُ والعربيّة في قرارة ذاتي. أجل! لقد تعادلتا، صرفاً ونحواً، في اللسان والقلم. لكنّهما لم تتعادلا عبقريّةً. وهكذا فقدتُ عبقريّةَ لغتي ولم أدركْ عبقريّةَ لغتهم. إذِ المهمُّ، عند الأديب، ليس التعبيرُ الصائب، بل التعبيرُ الجميل... لا أقصِدُ بذلك أنّ الإنسانَ عاجزٌ عن امتلاك غيرِ لسانِه القوميّ. لكنّه يبقى في درجةٍ دون الكمال... دون الخلقِ المبدع...

إنّ للقلب لساناً واحداً... إنّ العبقريّةَ لا تنساق في غيرِ عفويّةِ لغةٍ واحدة. أعني عفويّةَ اللغةِ الأمّ» (ص ٣٠٩-٣١٠).

إنّ فلسفةَ اللغة، كما يحدّدُها كمال الحاج في الصدد هذا، هي فلسفةٌ لغويّة خاصّة بالكمال، وبالإبداع، وبالعبقريّة. فهو لا يعرفُ حدّاً وسطاً في استعماله اللغةَ، ولا يرى منها إلاّ الجانبَ الأسمى والأجمل. فإنْ لم يكنِ استعمالُه اللغةَ شأناً عبقريّاً فلا قيمةَ له. إنّ فلسفتَه ههنا قائمةٌ على التخوم القصيّة. هي نظريّةٌ خاصّة بتفوّقِ العبقريّ بلسانٍ من الألسنة. إنّ اللغةَ في رأيه فِطرةٌ. إنّها مَلَكةٌ. هي من جبلةِ الإنسان، بل هي جبلةُ الانسان؛ فالإنسانُ «كائنٌ لاغٍ». ولكنّ هذه الفطرةَ تتحقّق، توجد، في لسانٍ خاصّ. وإذا ما تمكّن الإنسانُ من لسان، أو تمكّن لسانٌ منه، فلا مجال للعبقريّة إلاّ ضمن هذا اللسان، قال: «إنّ اللغةَ بالفطرة وأمّا اللسانُ فبالتلقين. لكنّ الإنسانَ بعد أن يتلقّنَ لساناً ما، بصورةٍ جديّةٍ صارمة، يُقفل عليه بابُ العبقريّة في النتاج العالي، إلاّ من ناحيةِ ذلك اللسان» (ص ١٢٣).

إذاً، «... إنّ النتاجَ العالي لا يكونُ إلاّ في لسانٍ واحد» (ص ١٢٦) ويُثبت كمال الحاج صحّةَ نظريّته يتطرّق إلى أدب جبران لأنّ إبداعَ جبران في العربيّة والإنكليزيّة يدحض نظريّته القائلةَ «... إنّ الإنسانَ لا يجيدُ الإجادةَ الكاملة إلاّ لغةً واحدة» هي اللغةُ الأمّ (ص ١٢٥)، في حين أنّ جبران أجاد العربيّةَ والإنكليزيّة وأبدع فيهما. ويعترض كمال الحاج بأنّ جبران أجاد اللغتين على التعاقب وليس على التعاصر، وأنّه شُهر في الغرب بروحه الشرقيّ لا بلغته. والواقعُ أنّ جبران أصدر أوّلَ كتبه الإنكليزيّة «المجنون» عام ١٩١٨، وبعده نظم قصيدة «المواكب» (١٩١٩)، وبذلك يكونُ جبران قد ألّف على التناوب، أي بالعربيّة والإنكليزيّة فالعربيّة، ثمّ انصرف إلى الإنكليزيّة، وصار مُقلاً في العربيّة. أمّا أسلوبهُ في الإنكليزيّة، فهو، كما وصفته ماري هاسكل وميخائيل نعيمه، من أنصعِ الأساليب.

ولماذا نسي كمال الحاج أمين الريحاني وميخائيل نعيمه في الصدد هذا، مع أنّه ذكرهما في كتابه؟ فالريحاني نشر «كتاب خالد» بالإنكليزيّة عام ١٩١١، ثمّ نشر كتاب «ملوك العرب» عام ١٩٢٣ بالعربيّة، وبعد ذلك أصدر كتابين عن ملكين من ملوك العرب بالإنكليزيّة في العامين ١٩٢٨ و١٩٣٠. وذا نعيمه يُصدر «كتاب مرداد» بالإنكليزيّة عام ١٩٤٨، ثمّ يترجمُه بنفسه إلى العربيّة عام ١٩٥٢. ثلاثُ روائع: «كتاب خالد»، وكتاب «النبي»، و«كتاب مرداد» ألّفها أدباءُ لبنانيون بالإنكليزيّة، وكانوا قد ألّفوا قبلها وبعدها بالعربيّة، فأين هي نظريّةُ اللغةِ الأم؟

رأيي هو أنّ كمال الحاج لم يعدِل في موقفه من أدباء المهجر الشماليّ الثلاثة، وخصوصاً في موقفه من نعيمه وجبران بالنسبة إلى الترجمة والعاميّة والفصحى. فكمال الحاج صاحبُ تجربةٍ عميقة في الترجمة، إذ نقل إلى العربيّة كتاب برغسون «رسالة في معطيات الوِجدان البديهيّة» في عام ١٩٤٥، ومع أنّه اعتبر «الترجمة خيانة للأصل العفيف. وما على الإنسان، الذي يريد أن يتذوّقَ أديباً عبقريّاً، فذّاً، إلاّ أن يقرأه في نبعه الصافي، في لسان قومه» (ص ٣٠٥) أكّد أنّ «تسرُّب الحركةِ العامّة، من شعب إلى شعب، يجبُ أن يتمَّ عن طريق الترجمة... ما من حركةٍ فكريّة حقّة إلاّ وكانت الترجمةُ أُسَّها» (ص ٢٨٠). وهذا الرأيُ جَهَرَ به نعيمه في كتابه الغربال منذ العام ١٩٢٣، قال نعيمه: «فَلْنترجمْ! وَلْنجلَّ مقامَ المترجم لأنّه واسطةُ تعارفٍ بيننا وبين العائلة البشريّة العظمى، ولأنّه بكشفه لنا أسرارَ عقولٍ كبيرة وقلوبٍ كبيرة تسترُها عنّا غوامضُ اللغة، يرفعُنا من محيطٍ صغير محدود... إلى محيط نرى منه العالمَ الأوسع» (ص ١٢٦).

ورأيُ كمال الحاج مطابقٌ لرأي نعيمه، ولكنّه لم يذكرْ من كتاب الغربال إلاّ الأفكارَ التي يخالفُها.

وهكذا هو موقفُه من جبران. إنّ جبران منذ العام ١٩٢١ بيّن علاقةَ العاميّة بالفصحى، فقال: «إنّ اللهجاتِ العاميّةَ تتحوّر وتتهذّب ويدلك الخشن فيها ويلين، ولكنّها لا ولن تُغلبَ – ويجب ألاّ تغلبَ – لأنّها مصدر ما ندعوه فصيحاً من الكلام ومنبتُ ما نُعِدُّه بليغاً من البيان... في اللهجات العاميّة الشيءُ الكثير من الأنسب الذي سيبقى... قلتُ إنّه سيبقى وأعني أنّه سيلتحم بجسم اللغة، ويصيرُ جزءاً من مجموعها «المجموعة الكاملة لمؤلّفات جبران العربيّة، الصفحتان ٥٥٨–٥٥٩)، وموقف كمال الحاج مطابقٌ لموقف جبران، بل إنّ أسلوبَه قائمٌ على هذا المبدأ أي مدّ الفصحى بنُسغٍ من العاميّة.

وموقف كمال الحاج من اعتماد اللغة العربيّة في تعليم جميع العلوم هو موقفُ جبران عينُه، قال جبران: «نعم سوف يعُمُّ انتشارُ اللغةِ العربيّة في المدارس العالية وغيرِ العالية وتُعلَّمُ بها جميعُ العلوم فتتوحّدُ ميولُنا السياسيّة وتتوحّدُ منازعُنا القوميّة لأنّ في المدرسة تتوحّدُ الميولُ وفي المدرسة تتجوهر المنازع، ولكنْ لا يتمُّ هذا حتّى يصيرَ بإمكاننا تعليمُ الناشئة على نفقة الأمّة» (المصدر نفسه، الصفحة ٥٥٨).

وإلى جانب التجربة الشخصيّة التي حوّلها كمال الحاج إلى مواقفَ فلسفيّةٍ، ثمّةَ قضايا تنتسب إلى الإيديولوجيّة في أغوارها العميقة، نقلها كمال الحاج من نطاق الإيديولوجيّة إلى نطاق الفلسفة. وأولى هذه القضايا الصراعُ بين العاميّة والفصحى.

كان في لبنان اتّجاهان في الأبحاث اللغويّة، لهما نظرتان مختلفتان إلى العاميّة والفصحى: اتّجاهٌ يرى أنّ إحلالَ العاميّةِ محلّ الفصحى يُخلِّصُنا من ازدواجيّة اللغة، واتجاهٌ يعتبرُ العاميّةَ مُجرَّدَ لهجةٍ، والفصحى هي اللغةُ الفعليّة. وخلْفَ هذين الموقفين عدّةُ اعتبارات: فأنصارُ العاميّة لهم نزعةٌ محليّة يُعلونها على النزعة العربيّة، وأنصارُ الفصحى لهم نزعةٌ عربيّة يُعلونها على النزعة

المحليّة. وقد أوجز كمال الحاج موقفَه من هاتين الفئتين بقوله: «... إنّ هؤلاء وأولئك يرون في العاميّة والفصحى ظاهرتين غريبتين. إذ يجبُ إرجاعُ العاميّة إلى فصحى أو تحويلُ الفصحى إلى عاميّة. الواقع أنّه لا شيء، من وثائقِ التاريخ، يُثبت ما يدّعون. منذ أن سُوّي الإنسانُ إنساناً وهو يمارسُ هذين الأسلوبين. والشعورُ القوميّ ذاتهُ يفرِض وجودَ نمطٍ عاميّ ونمطٍ فصيح» (ص ١٥٦–١٥٧).

وحقيقةُ الأمر أنّ كمال الحاج يرى من وِجدان الإنسان عقلَه وقلبَه، فكرَه وعاطفتَه، ويعتبرُ الفصحى لغةَ العقلِ والفكر، والعاميّةَ لغةَ القلبِ والعاطفة. الأولى هي لغةُ التعليل والروابط المنطقيّة، والثانيةُ لا تحتاج إلى إعمالٍ منطقيّ لأنّها لغةُ الانفعال؛ قال مبدياً وجهةَ نظره: «نحن نقول بأنّ العاميّة فصيلةٌ لسانيّةٌ قائمةٌ بذاتها. هي لنوعٍ خاص من الوِجدان... ونقولُ في الوقت ذاتِه بأنّ الفصحى فصيلةٌ لسانيّة قائمةٌ بذاتها. هي لنوعٍ خاص من حياة الوِجدان... من الخطإِ جدّاً أن نُرجعَ إحداها إلى الثانية. هما فصيلتان من لغة واحدة. مثلهما مثل ثنائيّة الحسّ والعقل من الإنسان الواحد» (ص ٢٥٧).

والآخذون على الواقع اللغويّ إزدواجيتَه يردُّ كمال الحاج عليهم بقوله: «لا ازدواجيّة بين عاديّةٍ وفصحى لأنّهما فصيلتان من لغةٍ واحدة. وكلُّ لغةٍ بشريّة تنقسمُ إلى عاميّة وفصحى... الإزدواجيّة الحقّة هي التي تقومُ بين لغتين مختلفتي الروح والعبقريّة. بين الفرنسيّة والعربيّة. بين الألمانيّة والتركيّة. بين الصينيّة والروسيّة. أمّا أن يتكلّمَ الإنجليزيُّ لغةً إنجليزيّة عاميّة، وأن يكتبَ لغةً انجليزيّة فصيحة، فهذا لا يُعدُّ ازدواجيّةً بالمعنى الصحيح...» (ص ١٥٦).

وبذلك يُضّيقُ كمال الحاج الشُّقّةَ بين العاميّة والفصحى، ويُسقطُ الفوارقَ الكبيرة بينهما، على مستوى النظام الصوتيّ والمعجميّ، وبالنسبة إلى التراكيب والدلالة والإعراب، ويوسّعُ الاختلافاتِ بين الإنكليزيّة المنطوقة والمكتوبة

ليقولَ إنّ جميعَ اللغاتِ من حيثُ العاميّةُ والفصحى سواءٌ؛ وغرضُه من ذلك إنقاذُ نظريّتهِ في اللغة الأم، قال في الصدد هذا: «الأمّ هي أهمُّ شخصٍ يلتفت إليه الطفلُ ويتعلّقُ به. من هنا تسميةُ اللغةِ القوميّة باللغة الأم. فيها لا يقومُ أيُّ فارقٍ بين الإسم المنطوق والشيءِ المسمّى... يتعلّمُ الولدُ لغتَه الأم ويختبرُ الأشياءَ في الوقت نفسه. يتعلّمُها تلقائيّاً بقلبه. يعيشُها في كلّ حركة من حركاته اليوميّة. في البيت. في الشارع. في المدرسة. في اللعب. يُفرزها عَفْوَ الخاطر بقوّةٍ من اللاوعية» (ص ١٤١).

وهل ينطبق هذا الوصفُ على اللغة الفصحى؟ هل الفصحى هي اللغةُ التي تخاطبُ بها الأمُّ وليدَها؟ وهل هي لغةُ الحياة اليوميّة؟ لا أعتقد ذلك. ولكنّ كمال الحاج جانَبَ المشكلةَ ليُنقذَ رأيَه في أنّ الفصحى هي لغةُ الامتدادِ القوميّ، ولأنّه كان مولعاً بالعربيّة الفصحى، فمحبّتُه لها تبلغ حدَّ الإيمان، قال: «هذا اللسانُ يجبُ أن يتّحد عينيّاً بقلب الشعب. أن يُحترمَ، ويُقدَّسَ، ويُعبدَ، حتّى يتغلغلَ في كامل جسم الأمّة، هابطاً وصاعداً. حتى يُصبحَ عقيدةً وإيماناً» (ص ٢٥٩).

كمال الحاج ولغته
شعرنة الفكر / فكرنة الشعر

يرى كمال يوسف الحاج إلى الإنسان بوصفه كائناً لغويّاً. ولمّا كان النّصّ أعلى تمظهرات اللغة، كان هو خياري لقراءة الحاج بوصفه ذلك الكائنَ الذي يلغو. وهي قراءةٌ، ماذا ولماذا يقول، من خلال كيف يقول؟

أ- القراءة التأويليّة

ينكشفُ للناظرِ في منتجات الحاج الفلسفيّة أنّ بنيتَها الدلاليّةَ الكبرى تتمثّلُ في الرؤية إلى الواحديّة بوصفها مركزيّةَ خطابهِ الفلسفيّ. فقد ورد في [فلسفة اللغة: ١٣٧]، «**أنَّ الواحد هو أرفع معاني التلقائيّة، وأسمى درجات العفويّة، وهو الحيّزُ الذي يتصاهر فيه العقل والقلب، والفكر واللغة...**»، حيث التصاهرُ هنا كلمةٌ – مفتاحٌ لتوليد الوحدة من الثنائيّات. وورد في [موجز الفلسفة ٦٥]، «**أنّ الفيلسوف يعيد مختلف ظواهر المادّة، ومظاهر الروح، إلى عنصر واحد، منه ينبثق كلّ شيء، وإليه يعود كلّ شيء...**». «**وأنّ رسالة الفلسفة اللبنانيّة أن تُوَحْدِن كثرةَ الوجود**». [موجز الفلسفة: ١٥٩].

إنّ تلك الواحديّةَ التي يقول بها الحاج، تصبّ في مركزيّة العقل اليونانيّ، ووليدِه اللوغوس المسيحيّ، فضلاً عن تناغمها مع الأحديّة الإسلاميّة، وذلك ما يُخضعُ نصَّ الحاج إلى تعالي الدالّ والمدلول. وانسجاماً مع هذه الرؤية، نظر إلى الدوال بوصفها جواهر، وإلى دلالاتها على أنّها جواهرُ من مرتبة أعلى. من

هنا قولُ الحاج بالحوار# الكتابة. وتالياً بالشفاهة، ذلك أنَّ الحوارَ أصلٌ، والكتابةَ ملحقٌ، وهو قولٌ يُخضِعُ الإنسانَ إلى عنف المفردة اللغويّة، يقول: **«الفلسفة كالأدب، يجب أن يتمّ تعليمُها بمشافهة»** [موجز الفلسفة: ٦٦]. حيث يجري التبادلُ في حضور المتحاورين فيصلُ الصوتُ مباشرةً إلى المتلقّي، ويبلّغُه المعنى من غير التباس، فضلاً عن أنّ **«الاحتكاكَ الشخصيّ يلعب دورَه، فتحصلُ العدوى المرغوبة»** [موجز الفلسفة: ٦٦]، وهذه العدوى لا تحصلُ بالتوصيل الدلاليّ الجاف، إنّما هي محمولةٌ على أجنحةِ تصويتٍ موقّع، ثنائيِّ الخفقان، أحاديّ الاتّجاه، وبهذا تنتظمُ فلسفةُ الحاج في دائرةِ ميتافيزيقا الحضور، حضورِ الدوال المتعالية بتوقيعاتها الطربيّة القادمةِ من القرآن والشعر العربيين، وبدلالاتها المتعالية القادمةِ من اللوغوس المسيحيّ. وهنا تكمنُ المفارقة المدهشةُ في نصّ الحاج، حيث تتمُّ المصاهرةُ الفريدة بين الخطاب الفلسفيّ المتمركز حول العقل، والخطابِ الشعريّ المتمركزِ حول الصوت. فكيف حقّق الحاج ذلك؟

ب- القراءة الوصفيّة

يتكشّفُ التمركزُ حول العقل عن وجودِ نمطين من المتتاليات يوظّفهما الحاج في عمله الفلسفيّ، وهما المتتاليةُ البرهانيّة والمتتاليةُ التفسيريّة. ويتكشّفُ من المقاربة النّصيّة هيمنةُ المتتاليات التفسيريّة ذاتِ النظام التراجعيّ، التي تطوي في داخلها المتتالياتِ البرهانيّةَ ذاتَ النموذجِ المصغّر بحركتها التقدّميّة، فيما تحتجب المفاهيمُ أو المقدّماتُ الكبرى في البياض.

ويتكشّفُ التمركز حول الصوت عن هيمنةِ أربعةِ أنماطٍ إيقاعيّة، هي في الأساس شعريّةٌ خالصة، يسهلُ علينا اكتشافُها عند ممارسة إعادة الكتابة النصيّة، وهي التوازي على اختلافه، والبؤرةُ والموجةُ، والترجيعُ، والتفريغُ

الثنائيّ التماثليّ والتعاكسيّ. واللافتُ أنّ هذه الأنماطَ الإيقاعيّة هي التي شكّلت الهندسةَ الشكليّة في تقديم المتتاليات التفسيريّة والحِجاجيّة.

ب- ١ بنية المكان

إنّ شعرنةَ الفكر، وفكرنةَ الشعر، نزعةٌ تعبيريّة خاصّة بالحاج، فهو مهندسٌ بارع لنصّه الفلسفيّ، يوزّعُ ملفوظاتِه على غرار الشعر الحديث، ويجعلُ في مفاصلِ الانتقالِ والعودات إلى السطر روابطَ السببِ والاستنتاجِ والتعارضِ والمحصّلة.

مثالاً:

أجل،
النُعَيمية ضدُّ العقل
لأنّها
ضدُّ الزمانِ المتكلمين
ولأنّها
ضدُّ المكان المتوطّن
وبالنتيجة
ضدُّ الشيء المتهيلن
ولكن،
بالخيال نعرف أنّنا نعرف
تلك
هي المعرفة التي لا شكّ فيها
لأنّنا
بالخيال نتجاوز متعاكساتِ الحياة
وبالخيال
نستوعبُ ديالكتيكيةَ الأنا واللا أنا. [موجز الفلسفة ٤٥٧].

وإذا كانت مجاوزةُ المتعاكسات، عبر تأليفِها الجدليّ، من صميم الديالكتيكيّة الهيغليّة، فإنّها هنا عملٌ خياليٌّ خالص. من هنا مصاهرةُ العقلِ والخيال في العمل الفلسفيّ عند الحاج. نضيف إلى ذلك ما نلاحظه من اشتقاقات مثيرة ورد بعضُها في هذا النص مثل: كلمن، وطّن، هيلن، ومثلها كثير على غرار شيئن وحيون وقومن وروحن ومكّن وزمّن...

وإذا كان هناك يوقعن الفكرَ الفلسفيّ، فإنّه في موضعٍ آخر، يصدر عن معاناة، ويصوّر ويرمّز ويلغّز، يقول:

كان لبنانَ لنا خشبةَ خلاص في هبوب العواصف
وكان لنا مرقدَ عنزة
أمّا اليوم فإنّه في اللهب. فإبليس يشتهيه
وقد انثغرت السفينةُ من داخله
من غرابه الذي قام يداعي حمامَه
ومن ليله الذي قام يداعي نهارَه
ومن شوكه الذي قام يداعي زهورَه
ومن طيّونه الذي قام يداعي أرزَه [موجز الفلسفة: ٢٥]

فضلاً عن التضمينات الملغّزة، فإنّ هذا القولَ قد بُني على التعارض والتوازي. وقراءةُ هذه الهندسةِ الشكليّة تقوّض دعائمَ مركزيّةِ الواحديّة وتأليف المتعاكسات التي يرتاح إليها الحاج، لأنّ الحاصل هنا، هو هذا الوجودُ المتشظّي، وليس ذلك العالمُ المؤتلفُ والمتشابه.

ب- ٢ توقيعات التوازي في العمل الحجاجيّ

يُعرّفُ الإيقاع بأنّه دوريّةٌ زمنيّة ملحوظة، وقد أحَلَّ الشعرُ الحديث إيقاعاتِ التوازياتِ المختلفة محلَّ التفعيلة. يضبط بها الدوراتِ الزمنيّة. ويَسهلُ علينا

اكتشافُ هذه الدورات في النَّصّ الفلسفيّ عند ممارسةِ قراءةٍ من نوعِ إعادةِ الكتابة، مثالاً:

المتتالية البرهانيّة	«الذين يقرأونني يطرحون عليّ السؤال: أثمّةَ فلسفةٌ لبنانيّة؟ لكنّني أسأل بدوري: ولماذا لا يكون لنا فلسفةٌ لبنانيّة؟ ثلاثةٌ لا يتفلسفون: الجماد والحيوان والملاك. فهل نحن من بينهم؟ كلاّ.
المتتاليات البرهانيّة	نحن بشرٌ على الأرض. إذاً من حقّنا أن يكونَ لنا رأيٌ في هذا الوجود
المتوازيةُ ذاتُ	ثمَّ، نحن شعبٌ عريقٌ في الزمان والمكان. إذاً من حقّنا أن يكونَ لنا رأيٌ في واقع هذا الكون النموذجِ المصغّر
	أخيراً، نحن دولةٌ حرّة بين دول العالم الحرّ. إذاً من حقّنا أن يكونَ لنا رأيٌ في هذه الحياة الدنيا

النموذج الكامل	م. ص	وقد ارتأينا، بالأمس، حول تلك المعضلات المصيريّة.
للمتتالية البرهانيّة	م. ك	وكلّ من يرتئي حولها بمسؤوليّةٍ واعية هو فيلسوف.
	ح	إذاً، نحن كما كان غيرُنا، ويكون [موجز الفلسفة: ١٤]

في المقطع الأوّل متتالية برهانيّة تكشفُ عن أنّ العملَ الحجاجيّ قائمٌ في قلب اللغة. فبنيةُ السؤال تتّجهُ نحو السلب، لذلك نعيدُ قراءة تلك المتتالية محلّين محلّ السؤالِ معادلَه: أثمّةَ فلسفةٌ لبنانيّة = لا يوجدُ فلسفةٌ لبنانيّة. وذكر «لكن» كأداة تعارض يفرض أن تكون حصيلةُ ما بعدها معاكسةً لما قبلها، ولمّا كان نفي النفي إثباتاً، نقرأ التساؤل: ولماذا لا يكون عندنا فلسفةٌ لبنانيّة؟ بمعادله: بلى، عندنا فلسفةٌ لبنانيّة. ولم نكنْ بحاجة إلى قراءة ثمانين صفحةً حتى يعترفَ الحاج بأنّه لم يكنْ يتساءل إذا كان يوجدُ فلسفةٌ لبنانيّة، يقول: **«لقد انطلقتُ من الإيمان بأنّ الفلسفةَ اللبنانيّة موجودةٌ»**. [موجز الفلسفة: ٩٧]. وما يسمّيه الباحثون في الفلسفة هنات بالمنطق التبريريّ، هو عند الحاج ترجيعٌ مقصود RECURRENCE، ذلك أنّه انطلق من فَرضيّةِ صحّةِ الجواب، ثمّ راح يثبتُه نقطةً فنقطةً ليعيدَ تأكيدَه في النهاية. فيما المنطقُ التبريريّ عملٌ ذهنيّ خالص.

ب- ٣ توقيعات البؤرة والموجة في العمل الحجاجيّ

إنّ حركةَ البناء الفلسفيّ عند الحاج ارتقائيّة إيجابيّة، من النفي إلى الإثبات، ومن السلب إلى الإيجاب، ومن الجزء إلى الكلّ. وهذه العمليّاتُ الفكريّة الخالصة يقدّمُها الحاج موقّعةً على حركات الأمواج المدفوعة من البؤرة الدلاليّة المعرفيّة.

المعرفة ← البؤرة

ليس أن يعلمَ الإنسانُ ممّا تتركّب المادّةُ
ولا أن يعلمَ كيف تدورُ الشمس في صحنها الأزرق.
ولا أن يعلمَ كيف تنمو الشجرةُ.
ولا أن يعلمَ كيف يتحرّكُ الحيوانُ.
ولا أن يعلمَ كيف يحبُّ الإنسانُ،

الأمواج المتوازية الأجزاء

ليست المعرفةُ أن يعلمَ الإنسانُ كيفيّات،

الكلّ

لكنْ، ما هو التركيبُ، وما هي المادّة؟
لكنْ، ما هي الشمسُ، وما هو الصحنُ الأزرق؟
لكنْ، ما هو النموُّ، وما هي الشجرة؟
لكنْ، ما هي الحركةُ، وما هو الحيوان؟
لكنْ، ما هو الحبُّ، وما وراءَ الإنسان الذي يحبّ؟

مفصل التعارض

بل يعلمُ الماهيّاتِ التي يبلغ بها منتهى المعرفة.

بقوله: لا أعرف [الترجيع الدلاليّ]

هنا يدرك المعرفة بسلب المعرفة

لذا كان الجهل أسمى طرق المعرفة

كان معرفة على طريقة أسمى

[موجز الفلسفة: ٦٠]

هكذا تنتهي الأمواجُ الجزئيّة المتوازيةُ الصادرةُ من البؤرة المعرفيّة، إلى الخلاصة الكليّة التي تنتهي في ترجيعٍ دلاليّ يستريحُ إليه الصوت، وتتأكّدُ فيه علاقةُ المعرفة بالجهل. ذلك هو الترجيعُ الدلاليّ. أمّا الترجيعُ المعجميّ فينجز بحركةٍ عكسيّة لحركة البؤرة والأمواج نمثّلُ عن ذلك بخطابِ الحاج إلى الفيلسوف المدّعي معرفةَ الكلّياتِ والماورائيّات، المتشيّعِ للعقيدة الّتي اختطّها لنفسه، إذ يعتبرُ الحاج ذلك أمراً عجيباً غريباً، فيتابعُ ويقول:

ما من أحدٍ أخيب رجاءً، ولا أحقّ بأن يخيبَ ممّن يريدُ كلّ

ما من شيءٍ أدعى إلى الخداع والغرور من

ولا إلى الخطأ والعبث من ← **هذه المعرفة**

ولا إلى المهزلة والسخرية من [الترجيع المعجميّ]

يأتي الإنسانُ جاهلاً

ويخرج جاهلاً كلما دخل

مكذّباً على المعرفة بظنّه أنّه يعرف [الترجيع الدلاليّ]

فما أجهلَه، وهو في المعرفة، إذا نسي أنّه لا يعرف. [موجز الفلسفة: ٦٠]

ب– ٤ توقيع التوازيات في الحركة التفسيريّة.

إنّ البناء على الازدواجِ التقابليّ أو التماثليّ شديدُ الحضور في منتجات الحاج، ولكنْ أن يُضَمّ إلى هذا البناء، البناء على التوازي، في تقديم المتتاليات التفسيريّة، فذلك هو المدهشُ، مثالاً ما جاء عن ثنائيّة الكمال والنقص: [موجز الفلسفة: ٧٧]

المسألة (لماذا)	الكمال الذي لا يتّجه نحو النقص، يفقد صفة الكمال في الحاضر أمّا النقص الذي يتّجه نحو الكمال فإنّه يفقد صفة النقص في الحاضر
التفسير (لأن)	لأنّه قادمٌ إلى أن يصبحَ نقصاً في المستقبل # لأنّه قادمٌ إلى أن يصبحَ كمالاً في المستقبل.
الحصيلة (إذاً)	إذاً، هو نقصٌ يتناقص # إذاً، هو كمالٌ يتكامل.

ذلك هو التوازي التقابليّ الذي يُوَقْعِنُ الفكرَ الفلسفيّ عند الحاج في متتاليتين تفسيريتين متعارضتين، مدفوعاً إلى ذلك، بمركزيّة الكلمة العربيّة تصويتاً، والكلمةِ الغربيّة مضموناً، جامعاً إلى العمل العقليّ العملَ الخياليّ:

هذا العقل اللافُّ حول قرصِه، يتبسّطُ في انطواء
ويتناثرُ في تراكم
ويتجمّعُ في عطفيه على ذات عقله

التفريع التعاكسيّ	بهذا العقل – الذي يبتعد فيه القريبُ ليقتربَ منه البعيد،
التوازي الكامل	يفكُّ إطارَ المكان عن جهاتِهِ الأربع، فيكون اللامكان ويفكُّ عقربَ الزمان عن التوقيت، فيكون اللازمان

هنا تنهمر الليشيّات. [موجز الفلسفة: ٤٢]

بهذين العقل والخيال، ما ينفكّ الحاج يفسّرُ ويقنعُ ويوقّعُ ويشعرنُ الفكرَ ويصوّرهُ في متتاليةٍ تفسيريّةٍ كاملة:

المسألة (لماذا) | لبنان التاريخ صامد
تزول عهودُه السياسيّة، وأمّا تاريخُه فلا يزول

التفسير (لأن) | ذلك، أنّ جذورَه ماسكةٌ بالأرض كما الشروشُ لدى السنديانةِ، والأرضُ لا تتزعزع
وأنّ فروعَه شاهقةٌ في السماء كما الحورُ والأرز، والسماءُ لا تتخلخل. | البناء المتوازي

الحصيلة (إذاً) | لذا تخفقُ كلُّ سياسةٍ في لبنانَ لا تحترمُ تاريخَ لبنانَ الذي يعلو ولا يُعلاه.

تثبيت الجواب | أجل، لا فاصل بين لبنان والتاريخ.

الغاية | وعليه، فسياسةُ اللبنانيين الناجحةُ في اتّجاه المستقبل، عبر الحاضر، هي التي ترتبطُ بمعرفتهم تاريخَ لبنان

ب- ٥ توقيع الثنائيّات والواحديّة

يُصدِر الحاج عن رؤيَته إلى الواحدية بوصفها مركزاً، ويعيدُ إليها كلَّ الظواهر، وهو يختزلُ الوجودَ، إمّا بالواحد، وإمّا بالثنائيّات مدفوعةً إلى التأليف أو الالتقاء أو الضمّ؛ وهذه الرؤيةُ إلى الثنائيّة تشملُ كلَّ منتجه الفلسفيّ، ومن ذلك نظرتُه إلى المثاليّة والواقعيّة، المادّة والروح، الجوهر والوجود، المسيحيّة والإسلام، اللغة والوجدان، الجهل والمعرفة، الفرد والمجتمع، الإنسانيّة والقوميّة، الفلسفة والسياسة، الأرض والسماء... والمدهش هو في تقديم هذه الثنائيّات، عبر التوازي التركيبيّ والتقابليّ دافعاً إيّاها إلى التضام على المستوى الدلاليّ، ومن ذلك ما ورد:

ب- ٥- ١ عن ثنائيّة الروح والجسد:

الروح جسد قوّاني شفيف الوجود
والجسد روح فعلانيّة كثيفةُ الجوهر [موجز الفلسفة: ٨٤]

ب- ٥- ٢ عن ثنائيّة الفكرة والكلمة:

الفكرة كلمة جوّانيّة
والكلمة فكرة برّانية [موجز الفلسفة: ١٠٧]

ب- ٥- ٣ عن ثنائيّة الفلسفة والسياسة

غاية الفلسفة وجود الحقيقة في حقيقة الوجود ⇐ التفريع التعاكسيّ.

التوازي	الفلسفة ترفع السياسيّ إلى السماء	وإلاّ	ظلّت السياسةُ أرضاً لا تتسامى
التقابليّ	والسياسةُ تدني الفيلسوفَ من الأرض		وبقيت الفلسفةُ سماءً لا تتأرْضن

وبعد هذه الثنائيّة المرتقبة إلى الالتقاء في حلّ وسطي ينتقل إلى ثنائيّة جديدة:

التوازي في حركة حجاجيّة	إنّ الأرضَ التي لا تتّجه نحو السماء تنتفي عنها صفةُ الأرض وإنّ السماءَ التي لا تلتفت إلى الأرض تنتفي عنها صفةُ السماء.

التوازي في حركة تفسيريّة			
	السماء واجبُ وجودٍ للأرض	لأنّ	الأرضَ أرضٌ باندفاعها نحو السماء.
	الأرض واجبُ وجودٍ للسماء	لأنّ	السماءَ سماءٌ في بدءٍ من الأرض

[موجز الفلسفة: ٧٣]

وأحياناً، يقدّم الثنائيات، ثمّ يشير مباشرة إلى ضرورة تأليفها أو التقائها:

البناء التعارضيّ والمتوازي للثنائيّات المتقابلة	عندنا اليوم جنوحٌ نحو الفرديّة، يقابله جنوحٌ نحو المجتمعيّة. عندنا اليوم جنوحٌ نحو العَلمانيّة، يقابله جنوحٌ نحو الأسطوريّة. عندنا اليوم جنوحٌ نحو العربنة، يقابله جنوحٌ نحو الفينقة. عندنا اليوم جنوحٌ نحو العاميّة، يقابله جنوحٌ نحو الفصحى.
التأليف والضمّ	البنيان اللبنانيّ لا هذا ولا ذاك من الجنوحين، إنّه ميزانٌ عادلٌ بين كلّ التيارات المتطرّفة، هكذا. كان وهكذا يجبُ أن يكونَ الآن، وفي كلّ آن، تلك هي الحريّةُ الجامعةُ بين الأضداد. [موجز الفلسفة: ١٠٩]

ج- القراءة الاختلافيّة

إنّ حصريّةَ الحضور في الواحد، أو في التأليفِ الجامع، والمعنى في المتشابه، والرؤية في المؤتلف، تنشئُ بشراً تكريريين وتماثليين وامتثاليين،

وتلغي الوجودَ الخاصّ والمتميز. لكأنّما الأنا عنده هي الأنا صافيةً والآخرُ هو المعاكس، وعليهما أن يعثرا على تشابههما ليلتقيا ويتضامّا معتبراً في هذا التضام منتهى الحريّة. إنّما الأنا مشظّاة، يقيمُ فيها الآخرُ محتلاً مساحاتِها. إنّها موجودةٌ باختلافيّتها. وبهذه الاختلافيّة فقط لها معنىً ووجود. فلماذا نسلبُها مساحةَ الحريّةِ الضيّقة؟... إنّ القراءةَ الاختلافيّة التي تعتبرُ أنّ النّصّ نصٌّ بما هو غائبٌ عنه وليس بما هو حاضرٌ فيه، ترى أنّ الفاعلَ في إنشاء فلسفة الحاج ليس الحضور، إنّما الغياب، وتحديداً ليس المؤتلفَ والمتشابهَ اللذين اعتبرتهما الفلسفةُ مصدرَ المعنى، إنّما المختلفُ والمتباينُ اللذان اعتبرهما علمُ اللغة الحديثُ مصدرَ القيمة والمعنى. إنّ الخصوصيّة هي في الاختلاف، وكذلك المعنى والحريّة. فالمركزيّةُ الواحدةُ مشظّاة إلى مركزيّاتٍ مبعثرة. وهذه المركزيّاتُ المشظّاة لم يستطعِ العقلُ الفلسفيّ أن يبطلَها، إنّها ما تَفتأُ تطلُّ من غيابها، كلّما توهّم أحدُهم أنّه تجاوزها... وإلاّ، كيف نقرأ قول الحاج «إنّ **الثنائيّة القاطعة هي دائماً على غير حقّ**» [موجز الفلسفة: ٨٠]، فنحن لا نقولُ لا بالواحد ولا بالثنائيّة أقاطعةً متضادةً كانت أمّ غيرَ متضادة، إنّما نقولُ بالاختلاف والتعدّدية وبالاعتراف المتبادل وبالخصوصيّة.. وهذا المختلفُ هو الغائبُ المتخفّي الفاعلُ غيرُ المباشر في فلسفة الحاج. إنّه مختبئ في الفجوات والثغرات، وفي البياض واللامعبّر والمسكوت عنه، ومنعكسٌ وفاعلٌ في التوازيات والتفريعات والموجات والترجيعات، ومحتجبٌ بين نقاط الفصل والانتقال، وفي مفاصلِ الروابط المختلفة. ولو لم يكنِ الاختلافُ هو الفاعل في نصّ الحاج، فلماذا أجهد فكرَه لإنشاء الواحديّة عبر الالتقاء أو التضامّ، فغيّب المختلفَ إظهاراً للمتشابه أو المتماثل متوهمّاً أنّه الحلُّ الخلاصيّ: إنّما الحلُّ هو في الاعتراف بالآخر المختلف. وهذا الاعترافُ وحده هو الذي يحقّقُ مساحةَ الحريّةِ الضيّقة، وليس اجتماع الأضداد. لذلك ما يفتأ المختلفُ يفعلُ من غيابه، وبه تنشأُ التعدّديّةُ، ويكونُ للحياة معنىً وللنّص فضاءٌ مفتوح...

(١) كمال يوسف الحاج، في فلسفة اللغة، دار النهار للنشر، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٧٨.
(٢) كمال يوسف الحاج، موجز الفلسفة اللبنانيّة، مطابع الكريم الحديثة، جونيه، ١٩٧٤.

الجلسة الثانية

الموضـــوع البعد السياسيّ

مدير الجلسة **د. إدمون نعيم**

المتكلّمـــون

- كمال الحاج والقوميّة.. اللبنانيّة: **د. غسّان خالد**
- كمال الحاج والميثاقيّة: **د. ساسين عسّاف**

هل توجد قوميّة لبنانيّة؟

توجدُ دولةٌ لبنانيّة مستقلّةٌ سياسيّاً، لها كيانُها الدوليّ.

نشأت هذه الدولة سنة ١٩٢٦. ولكنّ ذلك لا يؤدّي حتماً إلى القول إنّ الدولةَ التي أُنشئت في ذاك التاريخ تضمّ شعباً بقوميّة موحّدة هي القوميّةُ اللبنانيّة، وذلك بالرّغم من استعمال تعبيرٍ مخالف في الدستور اللبنانيّ (المادّتان ٢٧ و٥٠) حيث جاء: «عضوُ مجلسِ النوّاب يمثّل الأمّة جمعاء.. عندما يقبضُ رئيسُ الجمهوريّة على أزمّة الحكم عليه أن يحلفَ أمام مجلس النوّاب يمينَ الإخلاص للأمّة والدستور بالنّص التالي «أحلف بالله العظيم أنّي أحترمُ دستورَ الأمّة اللبنانيّة وقوانينَها، وأحفظُ الوطنَ اللبنانيّ وسلامةَ أراضيه.....».

إذا كانت عناصرُ الدولة محدّدةً بشكل واضح وقاطع في القانون الدوليّ العام، وهي متوافرةٌ في الجمهوريّة اللبنانيّة (أقليم وشعب وسلطة) فيقتضي تحديدُ عناصرِ الأمّة في العلاقات الإجتماعيّة لمعرفة ما اذا كانت تتوافرُ في الشعب الذي يعيشُ على تلك الأرض.

يقولُ البعض إنّ عناصرَ الأمّة هي: اللغةُ الواحدة، والتقاليدُ العائليّة الواحدة، والتعاطي الاجتماعيّ الموحّد، والعلاقاتُ المهنيّة المتقاربة، ومنطلقٌ واحد (الحريّة) للمعتقدات الدينيّة (ان لم نقلْ ديناً واحداً أو حتّى مذهباً واحداً)، والعيشُ التاريخيّ المشترك في مواجهة الغزوات دفاعاً عن أرضِ الأمّة.

فهل تتوافرُ كلُّ هذه المقوّمات في الشعب اللبنانيّ، أي في كلّ الافراد الذين حازوا على الجنسيّة اللبنانيّة؟ وهل، إذا توافرت هذه المقوّماتُ في اللبنانيين، تنحصرُ بهم فقط، أو تمتدُّ إلى شعوبٍ أخرى مجاورةٍ للبنان، بمعنى أنّه، إذا انحصرت بالشعب اللبنانيّ وصفناها بالقوميّة اللبنانيّة، وإذا تجاوزت حدودَ إقامةِ هذا الشعب اتّسعت جغرافياً وتبدّل وصفُها لتصبحَ عربيّة؟

سؤالان هامّانِ يستلزمُ الجوابُ عن كلّ منهما شروحاتٍ مفصّلةً طويلةً تستلهمُ، لربّما، في الآن نفسهِ مصلحةَ الشعب الذي يعيشُ على أرض الجمهوريّة (المصلحة الحياتيّة والمصلحة المعنويّة) وتستلهمُ أيضاً الموضوعيّةَ العلميّة، وتستلهمُ أخيراً المفاضلةَ بين المصلحة الحياتيّة والمصلحة المعنويّة.

إنّما يمكنُ فوراً، ولأوّلِ وهلةٍ، القولُ بأنّه تتوافرُ في الشعب اللبنانيّ بعضُ مقوّماتِ القوميّة العربيّة: لغةٌ واحدةٍ وتقاليدُ واحدةٌ في التعاطي التجاريّ والماليّ؛ ولكنّ الوحدةَ العضويّة العائليّةَ مفقودةٌ تماماً. وما حصل مؤخراً في لبنان من معارضةٍ قاسية لاقتراح علمانيّةٍ اختياريّة في الأنظمة الشخصيّة (الأحوال الشخصيّة) يثبتُ انتفاءَ العنصرِ العضويّ للقوميّةِ الواحدة في دولةٍ مؤلّفةٍ من شعبٍ ينتمي إلى عدّة أديان. العنصرُ العضويّ ذاك هو حريّةُ اختيارِ المعتقدِ (وخاصّة الدين) بإرادة طليقة، وبنتيجتها حرّيّةِ اختيارِ نظامٍ شخصيّ علمانيّ مع حرّيّة المحافظةِ أو عدمِ المحافظة على الدين الموروث. ولا بدَّ أنّ هذه الاعتباراتِ كانت الدافعَ لعدم إيراد ذكرٍ للقوميّة (اللبنانيّة أو العربيّة) في التعديل الدستوريّ الذي تمّ سنة ١٩٩٠، إذ قيل في مقدّمة الدستور: «لبنان عربيُّ الهوّيّة والإنتماء...» (الفقرة ب من المقدّمة). كما جرى توزيعُ مقاعدِ المجلسِ النيابيّ مناصفةً بين الفئتين اللبنانيّتين: المسلمة والمسيحيّة (المادّة ٢٤ من الدستور).

كتب، في أواخر القرن التاسع عشر، أحدُ المؤرّخين الحقوقيّين في أطروحةٍ ناقشها أمام جامعة جنيف السويسريّة:

Toutes les législations sont dans leur enfance étroitement liées avec la religion de laquelle elles paraissent naitre; peu à peu le droit et la foi se séparent et se développent chacun de son côté. Nous autres occidentaux, nous nous trouvons dans la dernière période de cette séparation. La laïcisation du droit est chez nous un fait accompli, qui tend même à gagner de proche en proche. Chez les inghoméians, le droit est encore compris dans la religion, de laquelle il fait partie intégrante. Le pouvoir législatif et l'interprétation des lois ne peuvent donc dépendre ni des nécessités sociales, ni de la volonté de ceux qui en sont chargés, mais tout simplement de leur foi religieuse.

(Georges Mikonios, Les consuls en orient et les tribunaux mixtes, Genève 1881, p. 31 et 32)

يقتضي على ما أعتقدُ أن يبدأ المثقّفون اللبنانيّون بمناقشة موضوع القوميّة علميّاً (أي موضوعيّاً) في العمق باجتماعاتٍ تنعقدُ دوريّاً باستمرارٍ لدرسه واقتراحِ الحلولِ المناسبةِ على مراحل.

القوميّة اللبنانيّة في فكر كمال الحاج

واجه كمال الحاج، منذ أوّليّاتِ كتاباته، مسائلَ كبرى تخصُّ لبنانَ والمنطقةَ العربيّة، لأنّ الفائدةَ تنتفي «**من فلسفة لا تلتزمُ القضايا القوميّةَ التي يتخبّطُ فيها مجتمعُ الفيلسوف**»(١) على حدّ قوله. فالإنسانُ عنده، كما عند الكثيرين قبله، «كائنٌ مجتمعيّ» مدعوٌّ بالفطرة إلى حياة علائقيّة تنقلُه من الصِلات الرحميّة عائليّاً إلى الصِلات المجتمعيّة القوميّة: «**خارج إطارها (القوميّة) لا يمكنُ للإنسان أن يتعافى... أن يتأنسن**»(٢). وهو، إذ ينتمي إلى الإنسانيّة كجوهرٍ عام روحيّ قيميّ، لا يتأنسن بالفعل إلاّ عبر خاصّةٍ مجتمعيّة يمارسُ فيها حياتَه العلائقيّة وهي القوميّة. فالجوهر يستمرّ لفظةً بلا معنى إذا لم يتجسد في مبنىً خاص، كالوجدان يستمرّ زيغاناً إذا لم يتجسّد في كلمة، في اللغة، في لغة قوميّة خاصّة: «لا وجود للجوهر إلاّ في الوجود... **لا وجود للعام إلاّ في الخاصّ... من الباطل إذاً أن نسعى إلى خلق إنسانيّة عامّة لا تتجسّد في قوميّة خاصّة**»(٣).

للقوميّة أربعةُ مداميك(٤): الأرض والاقتصاد اللذان يتحيّز فيهما بُعدُ الإنسان الجسميّ، ثمّ التاريخُ واللغة اللذان يكوّنان مداه النفسيّ.

١- المبرّر الفلسفيّ للقوميّة اللبنانيّة - محاضرة (جامعة الروح القدس - ١٩٦٣)
٢- القوميّة ليست مرحلة - عويدات - ١٩٥٩ - ص ١٤
٣- في القوميّة والإنسانيّة - عويدات ١٩٥٧ - ص ٣٤
٤- القوميّة ليست مرحلة - ص ٤٥

القوميّةُ تؤلّفُ بين هذه المداميك: «الماديّ يعودُ إلى الأرض والاقتصاد، النفسيّ يعودُ إلى التاريخ واللغة». ولعلّ التنوّعَ في الأرض والاقتصاد، هو علّةُ التنوّع بين البشر، إذ يصدرُ التنوّعُ عن «الطبيعة البرّانيّة». التاريخ هو «مجموعة أبعاد الزمان، المستقبل الحاضر الماضي»، أي الأمل والإرادة والذاكرة، وفق شرحِه(١). ولا يفقه الإنسانُ شؤونَ الحياة، كما يستحيلُ علينا أن نفقهَ أمورَه، إلاّ عبر التاريخِ، تاريخِه القوميّ المعروفِ والمعاش. فـ «اللاتاريخ هو من رابع المستحيلات على صعيد آدميّتنا... لا حقّ ولا خير ولا جمال إلاّ به وفيه (أي التاريخ)... لكنّ الإنسانَ غيرُ مستطيعٍ إدراكَه إلاّ ذهاباً من تاريخه القوميّ»(٢).

تاريخُه القوميّ محمولٌ ضمناً في اللغة، اللغةِ القوميّة التي تضبط المفاهيمَ وتقومنُ خصوصيّةَ الحياة المجتمعيّة: «اللغة... من الوقائعِ التي تجعلُ السكّانَ قوماً. إنّها تمثّلُ التراثَ التاريخيّ في ذكرياته الماضية وآماله الآتية»(٣). فهي «وحدها حافظةُ الحضارات»(٤). لـــذلك «تفقد الأمّةُ عفافَ ذهنِها... وحريّتَها»(٥) وتراثَها التاريخيّ، إذا فقدت عفافَ لغتِها—الأم، ولم تجعلْها لغتَها الثقافيّة الأولى.

هكذا تتكوّنُ القوميّة، أو الأمّة، عبر المكان أرضاً واقتصاداً، وعبر الزمان تاريخاً ولغةً تراثيّة.

صاغ كمال الحاج هذه النظريّةَ في كتاباته الأولى، عندما كان بعد وحدويَّ التوجّهِ بتأثيرٍ من أبيه يوسف الحاج، فلم يفرّقْ بين القوميّة والأمّة. لذلك، نعثرُ لديه على تعابيرَ عدّةٍ ولمحاتٍ واضحةٍ مستمدّةٍ من عروبيّةِ أمين الريحاني ومن

١– الوحدة القوميّة والكيان السياسيّ – محاضرة
٢– بين الجوهر والوجود – دار النهار للنشر – بيروت ١٩٧١ – ص ١٧٥
٣– في القوميّة والإنسانيّة – ص ٤٦
٤– موجز الفلسفة اللبنانيّة – مطابع الكريم – جونيه – ١٩٧٤ – ص ٧٠٤
٥– في القوميّة والإنسانيّة – ص ٤٨

سوريّةِ أنطون سعاده. ولمّا انتقل إلى القوميّةِ اللبنانيّة اقتطع اللغةَ، التي تجعل «من السكّان قوماً»، وجعلها عاملاً أحاديّاً في بناء الأمّة، فقال: «أمّتي عربيّة»، وأضاف مكانّها عنصرَ «الكيان السياسيّ» ليسوّغَ قولَه «قوميّتي لبنانيّة»، غائصاً في تحليل هذه القوميّةِ اللبنانيّة بثنائيّةٍ طريفة. فلقد استجاب تعبيرُ الأمّةِ العربيّة لميوله الوحدويّة الأساسيّة، واستجاب عنصرُ «الكيانِ السياسيّ» لميوله اللبنانيّة المستجدّة، كأنّه صاغ عبر هاتين الدلالتين ميثاقاً وطنيّاً جديداً، جاذباً اللبنانيين إلى استطابة مذاق العروبة، والعروبويين إلى استطابة مذاق اللبنانويّة. والراجحُ لدينا، وفقَ ما كنّا نستشفُّه في أحاديثَ شخصيّةٍ معه، أنّ النزعةَ الوحدويّة، أو الإتحاديّة، استمرّت حنيناً لديه يدلفُ إلى المعتقد الصريح.

***

أمّا العاملُ الأساسيّ الذي دعاه إلى هذا الانقلاب على نفسه فهو وجودُ الدولةِ اللبنانيّة. يقول: **«عندما نجدُ كياناً سياسيّاً نكونُ إزاء قوميّةٍ. من هنا انطلقتُ نحو الإيمانِ بالقوميّة اللبنانيّة. ثمّةَ كيانٌ سياسيٌّ واضحُ المعالم»**(١). ويضيف: **«لا قوميّةَ بدونِ دولةٍ، كما أنّه لا دولةَ بدونِ قوميّة»**(٢)، لذلك **«لنا وطنٌ بالفعل والقانون»**(٣). وقد عبّر الميثاقُ الوطنيّ عن هذه القوميّة–الدولة «أبلغَ تعبيرٍ»(٤). ثمّ ينظرُ إلى الصهيونيّة على أنّها ألدُّ أعداءِ لبنانَ وميثاقِه، لأنّه مؤلّفٌ من «النصلاميّة»، أي من النصرانيّة والإسلام اللذين يمارسان عيشاً مشتركاً بلا عنصريّة، ويعترفان بمجيءِ المسيح. كما يرفضُ سائرَ الدعواتِ القوميّة. فالقوميّةُ العربيّة **«لم تتفعلن... لم تتقومن... لم تتدولن. إذاً هي غيرُ موجودةٍ مهما كان ولاؤهم العاطفيّ**

١– في غرّة الحقيقة – منشورات الندوة اللبنانيّة.
٢– موجز الفلسفة اللبنانيّة – ص ٧٠٨
٣– من وحي التنشئة الوطنيّة الإنسانيّة – دار الحكمة – ١٩٦٤ – ص ٢١
٤– م.ن. ص ٢٢

لها»(١). والأسبابُ ذاتُها ستودي بفكرةِ القوميّةِ السوريّة. لذلك، يستشهدُ كمال الحاج بالكاتب السوريّ القوميّ سعيد تقي الدين القائل: «كلُّ نهضةٍ لا تنتصرُ في الثلاثين سنةً الأولى من حياتها تفنى وتتلاشى. والنهضةُ القوميّة الإجتماعيّة عمرُها ثلاثٌ وعشرون سنةً (أي سنة ١٩٧٢) فأمام الحزبِ السوريّ القوميّ الاجتماعيّ سبعُ سنواتٍ ليحقّقَ النصرَ أو يتلاشى»(٢). هكذا كانت فرعونيّةُ مصرَ وعباسيّةُ العراق وأمويّةُ سورية عصبياتٍ قادت إلى بروزِ كياناتٍ سياسيّة، لكلٍّ منها قوميّته. أمّا الآن فلن تظهرَ الدولةُ الموحّدةُ للمشرق، لأنّه سائرٌ واقعيّاً نحو تعدّدِ الكياناتِ السياسيّة فيه.

الميثاقُ الوطنيّ والفلسفة اللبنانيّة هما دعامتا القوميّةِ اللبنانيّة. فلقد «فعلنها الميثاقُ، قوننها». لذلك عمرُ القوميّةِ اللبنانيّة «عمرُه وجوداً. لولا الميثاقُ ما كانت لنا قوميّةٌ من جهةِ الفعلِ والقانون»(٣). وهو ليس اتّفاقاً بين أحزابٍ، أو أشخاصٍ، بل هو تعبيرٌ عن «تناغمٍ حضاريّ أوّلاً بين دينين كبيرين، الإسلام والنصرانيّة، في تجاوبٍ عادلٍ ثانياً على صعيدِ السياسة والإدارة»(٤). ذلك أنّ «لبنان يتألّفُ قوميّاً من الإسلام والنصرانيّة»(٥). فلقد «صار الدينُ مزاجاً في شرايينا. غدا جزءاً لصيقاً بحريّتنا السياسيّة. من هنا كونُ الدين مفوّضاً للسهر على تلك القوميّة. لحراستها... إنّ لبنانَ مُدَمّكٌ على رجل الدينِ العملاق... بل كلُّنا ذلك الرجلُ الدينيّ يومَ تتعطّلُ المكابحُ السياسيّة. وتعصفُ الأحوالُ وتزوبعُ. كلُّنا رهابينُ يومذاك. كلُّنا شيوخٌ يومذاك»(٦). لذلك، واستناداً إلى أنتروبولوجيّة التكوينِ التاريخيّ اللبنانيّ، يستحيلُ إلغاءُ الدين من تركيب القوميّة اللبنانيّة. فالأحزابُ العلمانيّة، المدعوّةُ تقدميّةً، حديثةُ العهد، سبقتها الذاتُ اللبنانيّة المرصوصةُ بالدين إلى الوجود. الدينُ في لبنانَ

١- الطالب والقوميّة اللبنانيّة - محاضرة
٢- موجز الفلسفة اللبنانيّة.
٣- فلسفة الميثاق الوطنيّ - مط. الرهبانيّة اللبنانيّة - بيروت ١٩٦١ - ص ١٤٠
٤- فلسفة الميثاق الوطنيّ - ص ٢٥٢
٥- فلسفة الميثاق الوطنيّ - ص ١٢
٦- لبنان في اللهب، هل يحترق؟ - محاضرة ١٩٦٩

أساسٌ، والأحزابُ العلمانيّةُ طارئة. وعليه، يصبحُ لبنان، في تنوّعِ النظراتِ الماورائيّة الدينيّة وتآخيها، رسالةً إلى الدنيا.

إنّ «لبنان في التاريخ»، الذي تدرسُه العامّة، والذي نبت في أرضٍ معيّنة بجغرافيّةٍ خاصّة وخصوصيّةٍ اقتصاديّةٍ ربطت الإنسانَ بأرضٍ معترفٍ بها دوليّاً، يختلفُ عن «لبنان التاريخ» العائشِ في قلب النخبة ديمومةً مترابطةَ الحلقات، متساوقةَ المراحلِ، في وحدةٍ ديموميّةٍ لا تفكّكَ فيها.

ولكنْ، يجبُ أن نعقلنَ هذه القوميّةَ، بكيانها التاريخيّ وميثاقِها وتاريخِها وأرضِها وجوهريّةِ التديّن فيها، «**فلسفةً لبنانيّة**» نابعة من «**تاريخنا اللبنانيّ**»، قادرة على جعلها «**عقيدةً**»(١). «**فنخلق حضارة**» مرتفعين بها من الضرورة والحتميّة، الحيوانيتي المستوى، إلى اليقين الوجدانيّ الحرّ. هذه الفلسفةُ موجودةٌ في «**الذات اللبنانيّة**». وهي تتّصف بأنّها «**معتدلةٌ وتوفيقيّة**» بين المثاليّة والواقعيّة، لأنّ ذهنَ اللبنانيّ «**واقعيٌّ في مثاليّته، ومثاليٌّ في واقعيّته**». فالإسلامُ والمسيحيّة داخل لبنان هما غيرُ الإسلامِ والمسيحيّة خارج لبنان، لأنّ «**الاعتدالَ ميزةُ الإثنين معاً**». وهذا ما يقودُ إلى ما يمكنُ تسميتُه «**اللبنانولوجيا**»(٢). على أن تكونَ العربيّةُ لغةَ هذه الفلسفةِ اللبنانيّة، ولغةَ الثقافةِ في لبنان، لأنّها «**لغةُ الأمّةِ العربيّة**» ولغةُ «**القوميّةِ اللبنانيّة**» معاً. فثقافةُ لبنانَ لا تنفصلُ عن اللغة العربيّة. «**هي لبنانيّةُ المعنى عربيّةُ المبنى**». لقد كانت القوميّةُ اللبنانيّة، هي الآن، وينبغي أن تستمرَّ، حضوراً ديناميّاً في وجود «**الأمّة العربيّة**»(٣).

* * *

١ – الفلسفة اللبنانيّة الحديثة – محاضرة – دار الانطلاق ١٩٦٤

٢ – موجز الفلسفة اللبنانيّة – ص ١٢٣

٣ – مراجعة كتابيه «في فلسفة اللغة» و«دفاعاً عن اللغة العربيّة». أيضاً دراستنا المطوّلة عن هذه المسألة في «سباعيّة كمال الحاج» – الجامعة اللبنانيّة – ١٩٨٣

«كمال الحاج: أبعادٌ منه... وأبعدُ منها» عنوانُ هذه الندوة. وينبغي، في ظنّنا، أن يكونَ «الأبعدُ» هذا محوراً غائيّاً في مداخلاتنا. فَلْنعتبرْ، منذ البدء، أنّ لفظتي قوميّة وأمّة مترادفتان كي لا ندخلَ في متاهاتٍ قاموسيّة. وَلْنجاوزْ مسألةَ التعريفِ بالعناصرِ المؤديّة إلى تكوينِ قوميّةٍ أو أمّة. فأقربُ السبلِ إلى إيضاح هذا الأمر ركونٌ إلى المنهجيّة الظهوريّة، أي إلى النتائجِ أو الأفعالِ التي يؤدّيها ما يُفترضُ أنّه رباطٌ قوميّ، فيعلن الشعبُ بذاته، عبر عيشِه مسائلَ عامّةً وأساسيّة، عمّا إذا كان يتحلّى فعلاً برباطٍ قوميّ حقيقيّ. فنرى بالتالي ما إذا كان شعبُ لبنانَ يتحلّى بمثل هذا الرباط. أم إنّ كلامَ كمال الحاج عن القوميّة اللبنانيّة، كما كلامُ سواه، يتخطّى ما هو كائنٌ، تطرّفاً إلى ما يجبُ أن يكونَ، أو ما يحبُّ لو أنّه يكون، كأنّ هذه القوميّةَ عنده هدفٌ نضاليّ أو حلمٌ كفاحيّ لغدٍ لنا جميلٍ. وَلْنعتمدْ هذه الطريقةَ الظهوريّةَ عبر منهجيّةٍ استفهاميّة نلخّصُها بالتساؤلاتِ الآتية:

١- الرباط القوميّ اللبنانيّ الحقيقيّ يعني انعدامَ التواصلِ التداخليّ بين وجودِ المحيط الشرقدنويّ في التاريخ والوجود اللبنانيّ. فهل يَصِحُّ القولُ بهذا الأمر؟

الرباط القوميّ الحقيقيّ يعني أيضاً:

انعدامَ التداخلِ في النسيج الشعبيّ، العضويّ-العائليّ، أو ضآلتَه أو ضعفَه أو نُدرتَه، بين المجتمع اللبنانيّ والمجتمعات المجاورة، كأنّ المجتمعَ اللبنانيّ كان منذ الخلق، أو منذ قرون، علّةَ نفسِه بيولوجياً...

... إنعدامَ الوحدةِ اللغويّة بين لبنان ومحيطِه الشرقدنويّ...

... إنعدامَ السببِ، أيِّ سببٍ، لقبولِ تسمية لبنان عضواً، وعضواً مؤسّساً، في جامعة الدول العربيّة. فلا يمتلكُ الحقّ، الحقَّ الطبيعيّ غيرَ الناتج عن نزوةٍ تمرّديّةٍ لدى الحكّام، في الانسحابِ من هذه الجامعة والاستمرار الإراديّ العام خارج إطارِها...

... انعدامَ قدرةِ الغير على اختراق تماسك اللبنانيين، مهما جاهد هذا الغيرُ أو تآمر، لأنّ دولةَ هذا الشعبِ قادرةٌ على اتّخاذ قراراتٍ إراديّةٍ ذاتيّة في كلّ الحقول، حتّى لو عارضت هذه القراراتُ مصالحَ أساسيّة لدى محيطِه، بالغةً حدَّ القبولِ الشعبيّ بإعلان الحرب على هذا المحيط.

... إنعدامَ الاستعدادِ النفسيّ لدى اللبنانيين كي تستجيبَ فئاتٌ منهم، وفئاتٌ واسعة، لنداءات الأحزاب الداعية إلى أشكالٍ شتّى من الوحدة مع المحيط...

... إنعدامَ القدرةِ لدى أيّةِ مؤسّسةٍ في البلاد، حتى لو كانت مرجعيّةً دينيّة، على ممارسة نوع من التعالي القيميّ يجاوزُ فعاليةَ الدولةِ، ثمّ على ترؤّسِ إيديولوجيّاتٍ طائفيّة تحوك هذه المرجعيّاتُ مفاهيمَها ومسالكَها السياسيّة...

... التجرّؤَ على طرح مفهوم القوميّة اللبنانيّة في استفتاءٍ شعبيّ عامّ صادقٍ ودقيق، وعلى الوثوق أنّ أكثريّةَ الشعبِ الساحقةَ ستقول «نعم». ولا يكونُ للمرجعيّات الدينيّة أيُّ تأثيرٍ في تعديل النتائجِ سلباً أم إيجاباً...

... أنَّ ردَّ الجنسيّةِ اللبنانيّة إلى اللبنانيين المغتربين لا يتحوّلُ إلى مسألة، ومسألةٍ نضاليّة خصوصاً، ثمّ أن تُحلَّ المشكلةُ استنسابياً، وتُرفضَ مشاركتُهم في الانتخابات حتّى ولو كانوا من الذين يحملون هذه الجنسيّةَ، وتَقبلَ بهذا

القرار التعسّفيّ شريحةٌ واسعة من اللبنانيين، مؤلّفةٌ من أولئك الذين يُفترض، بداهةً، أنّهم هم والمغتربون من قوميّة واحدةٍ.

... انعدامَ وجودِ أيّ خلافٍ بين أبناء الشعب حول هويّتِه القوميّة، وهو الخلافُ المزمن الذي كان أحدَ البواعثِ النفسيّة للحرب الأهليّة. بل يكون الولاءُ لهذا الرباطِ القوميّ عفويّاً، تفرزه السجيّةُ، كما يتنفّسُ الفجرُ نداه، والزهرُ عطرَه، وتفرز البنوّةُ اعترافاً بديهيّاً بأبوّة الأب وأمومةِ الأم.

هل هذه الأمورُ العشرة، أو هذه الدلالاتُ القوميّة، موجودةٌ بالفعل؟

لعلّ أبلغَ نفيٍ للقوميّة اللبنانيّة ذلك التعريفُ الذي تبنّته فئةٌ من اللبنانيين، وما فتئت تنادي به، وهو أنّ مجتمعَ لبنان يتألّفُ من مجموعةِ أعراقٍ بشريّة، من حضاراتٍ متمايزةِ الثقافات، من إتنياتٍ لا تتلاقى إلاّ حول جامعٍ مشتركٍ واحد وهو أن تمارسَ جميعُها نوعاً خاصّاً من الشراكة في الحياة العامّة، يستبقي لكلٍّ منها حريّتَها الثقافيّة، والتشريعَ المدنيّ والسياسيّ الذي تريد (كالفيديراليّة الداخليّة التي نُودي بها، وما زال النداءُ قائماً).

***

واقعُ لبنان صاغ لنا الأجوبةَ، وأراحنا من مشقّةِ التصوّر النظريّ، ومن مغبّةِ الوقوعِ تحت سحر الخطابة المنبريّة في التعاطي الصادق مع هذه المسألة. إنّ لتفجّرِ الحياة، أو لحركيّتها، منطقاً خاصّاً يجاوزُ منطقَ التنظيرِ التصوّريّ. ومنطقُ حركيّةِ الحياة في لبنان يجزمُ بأنّ القوميّةَ اللبنانيّة التي تتكوّنُ، بعرفِ كمال الحاج، من تآلفِ الطوائفِ النصرانيّة والإسلاميّة في تركيبِ الكيانِ السياسيّ اللبنانيّ، أو «النصلاميّة» كما يقول، ليست إيديولوجيّةً مدنيّةً مجتمعيّةً إراديّةً وتاريخيّة ولّدتْ، في هذا المكان الذي يُدعى لبنانَ، رباطاً قوميّاً عضويّ

التلاحمِ بين عناصره، بل هي لفظةٌ استعملها لتسويغِ القبول بكيانٍ سياسيّ دينيّ–طوائفيّ لا مثيلَ له في العالم، كأنّه سعى إلى شرعنةِ القبول بالاستثناء اللبنانيّ. وإذا اكتسب هذا الاستثناءُ شرعيّته «القوميّة» في نظره، فهو لم يحصلْ على هذه الشرعنة من الفكر السياسيّ عامّةً، والتقدميّ خصوصاً، الذي يحاولُ، منذ عصرِ النهضة، أن يرفعَ المجتمعَ إلى مستوى الحياة المدنيّة القوميّة، إلى المشاعرِ الوطنيّة النابعة من باطن المجتمع والتي تتخطّى العصبياتِ الطوائفيّةَ والمذهبيّةَ التي كانت سائدةً في القرون الوسطى. ولم يحصلْ عليها أيضاً من واقعِ التجربةِ التصادميّة في لبنان. فالاستفهاماتُ السابقةُ الذكرِ، كما الحالةُ الصراعيّةُ التي يحيا فيها الجسمُ اللبنانيّ، تثبت أنّ مجتمعَ لبنانَ لا يتحلّى برباطٍ قوميّ خاصّ، وأنّ الكيانَ السياسيّ ليس بالضرورةِ قوميّةً. وعندما يصيرُ هذا المجتمعُ قوميّةً يبطلُ فيه العيشُ الصراعيّ أو السيرُ الدائم على شفير الحرب. لذلك، يشكّلُ افتقارُ المجتمعِ اللبنانيّ إلى هذا الرباط علّةً قابعةً في خلفيّة الحربِ الأهليّة التي عصفت بالبلاد على مدى ستَ عشْرةَ سنةً، وما فتئت جراثيمُها تفتك ببنيتها. وهو ما كان الحاج قد توقّعه سنة ١٩٦٩ في محاضرته «لبنان في اللهب، هل يحترقُ»؟، تاركاً لنا مجالَ التساؤل حول دقّةِ مفهومه للقوميّة اللبنانيّة، وحول مدى اقتناعِه بما يقول.

* * *

والافتقارُ إلى الذات القوميّة الواحدة ليس وقفاً على لبنان، رغم أنّه أكثرُ البلدانِ المشرقيّة معاناةً من هذه الآفة. فالحياةُ السياسيّة في المشرق العربيّ توحي بأنّ العقائدَ القوميّة تنحسرُ شيئاً فشيئاً أمام تصاعدِ التشنّجات الدينيّة. وإذا كانت هذه العقائدُ واضحةً لدى النخبةِ، فهي شاحبةٌ لدى العامّة. عندما قلتُ مرّةً في ندوة: «إنّني لا أعرفُ قوميّاً من أنا، بالرّغم من معرفتي أنّني لبنانيٌّ قانوناً وولاءً»، ارتسمت حولي، بعد الخروج، ثلاثُ حلقاتٍ تتجادلُ وتحاولُ كلٌّ منها استدراجيَ إلى خيارها القوميّ، لبنانيّاً أو سوريّاً أو عربيّاً. ثمّ واجهني

أحدُهم بالقول: أنت متخلّف! أجبتُ: كلُّنا في الشرق كتلٌ بشريّة متخلّفة. فعلى الرغم أنّ التديّنَ بنيويٌّ في الشخصيّة الإنسانيّة، فإنّ الإسفافَ السياسيّ- الاجتماعيّ ناتجٌ عن أنّ الشرقيين يجيّرون غالبيّةَ نظراتِهم السياسيّةِ لصالح الارتباطات الدينيّة، ثمّ الطائفيّةِ فالمذهبيّة، وما تحملُه هذه الآفاتُ من بصماتٍ إقطاعيّة وميولٍ استبداديّة ضدّ ذاتِ الفرد وذاتِ الأمّة معاً. فالقوميّةُ هي تماسكٌ مدنيّ يطلعُ من الذات الجَماعيّة الزمنيّة ولا ينزلُ من السماء. وإذا لم تتجن دِ العقيدةُ القوميّة في إيديولوجيّة شعبيّة تتناغمُ فيها النخبةُ والعامّةُ صارت مشروعاً خطابيّاً لغدٍ مجهول.

صحيحٌ أنّ الروابطَ المدنيّة القوميّة مستلزماتٌ مجتمعيّة لسلامة الحياة العامّة، للتطوّر الفكريّ التشريعيّ والاجتماعيّ، وللحريّة في دقّة مدلولاتها.

صحيحٌ أنّ هذه الروابطَ ينبغي أن تكونَ هدفاً نضاليّاً عمليّاً للجميع وللمسيحيين خصوصاً، لأنّ لبنانَ الطوائفيّ لم يشكّلْ حصناً حقيقيّاً للمسيحيين الذين نظروا إليه أساساً على أنّه ملجأ، وإن كان قد أسمع صوتَهم في الشرق وأشرع لهم أبوابَ التألّقِ الثقافيّ.

والصحيحُ أيضاً أنّ طلوعَ لبنانَ سنة ١٩٢٠، غداةَ الحربِ العالميّة الأولى، كان مسألةً مثيرة. فقد اعتبر بعضُهم أنّ الحياةَ السياسيّة فيه ستكونُ مسرحيّةً جنونيّة، والبعضُ الآخر اعتبر هذا الطلوعَ من الصخب العالميّ ومن صراع المطالبِ في المنطقة المشرقيّة يومئذٍ، ظاهرةً عبقريّة تشارفُ الأعجوبةَ.

لكنّ الراجحَ لدينا والأكثرَ صحّةً من هذا كلّه، أنّه، في طلوعه وفي حياته الصراعيّة، كما في استمراره موجوداً بالرّغم من استثناءاته الكثيرة، كالضيق الجغرافيّ، ونزيف الهجرةِ المزمنة التي جعلت المهاجرين أضعافَ عددِ المقيمين، وتركيبِه السياسيّ الطوائفيّ، مزيجٌ من الجنون والعبقريّة معاً، علامةٌ

فارقة في الشرق وفي العالم. فإذا كان لكلّ شعبٍ خصوصيّاتُه، فليس لأيّ شعبٍ استثناءاتٌ كانت علّةَ وجودِه، علّةَ أمراضِه، وعلّةَ بقائه معاً، كما هي استثناءاتُ لبنان. لذلك، لسنا نرى مسوّغاً للقول بزواله الكيانيّ، إذ لا أحدَ يستطيعُ ابتلاعَ كائنٍ حركيٍّ حتّى الجنونِ، وفذٍّ حتّى العبقريّةِ مثل لبنانَ، حتّى لو كانت التغييراتُ السياسيّةُ الكيانيّة، الجغرافيّةُ وسواها، باديةً في أفق المستقبل المشرقيّ.

على الرغم أنّ الاستثناءَ ليس قاعدةً، بل هو ضدُّها أصلاً، فقد يدفع خطر تثبيتِ الوجودِ الاسرائيليّ، بقوّتِه المتنامية يوماً بعد يوم، إلى بحث جيرانه عن صيغة تضامنيّةٍ لهم، تقي كلاً منهم عثرةَ المواجهةِ الإنفراديّة، وتقي مجتمعَ لبنانَ خصوصاً، وتكونُ الاستثناءاتُ اللبنانيّة السياسيّة، أو مميّزاتُه في التمثيل البرلمانيّ الدينيّ، قاعدةَ هذه الحالة التضامنيّةِ أو الاتحاديّة.

نقول «قد يحدث» هذا الأمرُ، مع الترجيح أنّ المميّزاتِ اللبنانيّةَ ستتعمّمُ في دائرة المحيطِ الشرقدنويّ، متّخذةً شكلاً كونفدراليّاً فريداً من نوعه، يكونُ لبنانُ عقلَه المنظِّرَ، المنظِّمَ، خيالَه التوقعيَّ؛ وخميرةُ استعادةِ الحضارةِ الشرقدنويّة تناميها الاستثنائيُّ في الأرض. إذ ذاك تجاوزُ كلمةُ حضارةٍ مدلولَ كلمةٍ قوميّة. وهي بالفعل كذلك، لأنّ القوميّةَ هي أحدُ إفرازاتِ الحضارة، ولا يصحُّ العكسُ. فالحضارةُ، التي هي نشاطٌ إنسانيّ جماعيٌّ واسعٌ ومتنوّعُ الحقولِ عبر الزمن في منطقةٍ جغرافيّة معيّنة، قد تفرز، عند تطاولها واستقرارِها، فنوناً من التناغم في العيش الجَماعيّ بينها الرباطُ القوميّ. لذلكَ، قد يستعيدُ المحيطُ الشرقدنويّ هذا قدرتَه القديمةَ على رسم فنونٍ من الرباطات الإنسانيّة، منها هذا الحضورُ المشرقيّ الروحيّ الذي يكسرُ علمويّةَ الغرب، عنصريّة الصهيونيّة، فجورَ التعسّفِ الاقتصاديّ الاقطاعيّ، وترسّباتِ الابتذال في بعض المسالك الدينيّة. ويصِحُّ عندئذٍ ما قاله لي العميد الصديق الأب جورج حبيقه: «عندما تُعطى كلُّ مجموعةٍ دينيّة أو إتنية لغويّة حقّها الكاملَ في الاحتفاظ بتراثها

الروحيّ والثقافيّ يكونُ توجّهُك صحيحاً، لأنَّ المحيطَ الشرقدنويّ يكونُ قد ارتقى إلى نضجٍ أخلاقيّ – فكريّ يؤهلّهُ لتأسيسِ أيِّ شكلٍ من أشكال التقارب بين شعوبه».

لبنانُ كيانٌ لا تماسكَ قوميّاً له كما لا أسبابَ زوالٍ.. باقٍ في تألّق جنونِه... أو طارحٌ استثنائيّتَه التركيبيّةَ والسياسيّة في محيطه الشرقدنويّ... وطنٌ أم مشروعُ وطنٍ... إنّها خياراتٌ عدّة مفتوحةٌ أمام الزمان الآتي، لا يُخصبَ الأفضلَ بينها إلاّ أهلُ الفكرِ برؤاهم... بمغامرتهم التطلّعيّة... بالجسارة... وبالحريّة الكافية التي يُعطون كي لا يختنقَ العقلُ فتنتحر الحريّة وتتهافت كلُّ القيمِ، إذ يمثّلُ التعسّفُ مع كلٍّ منهم فاجعةً سقراطيّة...

جميلٌ أن يقولَ كمال الحاج في «فلسفةٌ كلّفتني دمي»: **«لبنانُ الواجبُ أن يكونَ هو أغزرُ ممّا هو... أبعدُ ممّا هو... لبنانُ الغدُ رسوليٌّ... ورسوليّتهُ موجّهةٌ إلى اللبنانيين في الداخل، إلى العرب في الخارج، وإلى جميع الشعوب في الأرض»**(١).

والأجملُ أن يقولَ الحبرُ الأعظم، أو يشارَ عليه كي يقولَ: **«لبنانُ أعظمُ من وطن... إنّه رسالة»**

لكنّ الأجملَ من هذا الأجملِ أن نفقةَ بعمق لماذا جرّحت صراعاتُه رسوليّتَه، فلم يكنْ حتّى اليوم رسالةً، أن نواجهَ مصيرَنا غيرَ الخاضعِ لتبصّرِ العقل (irrationnel)، فنسائلُ ضميرَ الغيبِ والسماء، نتحلّى بالحلم الكفاحيّ الذي يَنسجُ فرحَ النضال بخيوطِ التمنّي، نمسكُ بأعنّة الزمن، فنعرفُ كيف نجعلُ لبنانَ رسالةً...

أعطِنا يا ربُّ أن نفهم...

١– فلسفةٌ كلّفتني دمي – منشورات رابطة الفلسفة اللبنانيّة – ١٩٧٨ – ص ٨٢–٨٣

كمال الحاج والميثاقيّة
قراءة في «فلسفة الميثاق الوطنيّ»

«فلسفة الميثاق الوطنيّ» هو مبحثٌ فلسفيّ /لاهوتيّ/ سياسيّ حول الطائفيّة في لبنان في ضوء ميثاق ١٩٤٣، نشره كمال يوسف الحاج في عام ١٩٦١. أتوقّفُ عند عنوانه لأسجّلَ، في بداية هذه المداخلة، الملاحظاتِ الآتيةَ:

١ – بين السياسة والفلسفة واللاّهوت علاقةٌ عضويّة.. فالسياسةُ هي الترجمةُ العمليّة للفكر الفلسفيّ وللفكر الدينيّ.. السياسةُ هي العملُ. والفلسفةُ واللاّهوتُ هما الفكر.. ثمّة قرابةٌ لحميّةٌ بين الفكر والعمل.. والسياسةُ من حيث هي عملٌ هي الوجهُ الواقعيّ للفكر.. وعليه،

الفلسفةُ والدين هما، عمليّاً، فكرٌ سياسيّ..

هذه الملاحظة تؤكّدُ أنّ «الميثاق الوطنيّ» يرتكز إلى فلسفةِ الوجود اللبنانيّ.. وهي فلسفةُ تكوينٍ وفلسفةُ حياةٍ وفلسفةُ دورٍ.. والميثاقُ، بوصفه كذلك، هو عقدٌ سياسيّ بين مكوّناتِ الوجودِ اللبنانيّ، يستندُ إلى فكرٍ فلسفيّ/لاهوتيّ يرى أنّ وجودَ لبنانَ يتكوّنُ من طوائف.. والطوائفُ عقدتْ ميثاقاً لتنظيمِ حياتِها المشتركة وتأديةِ دورٍ أو رسالةٍ حضاريّة.. هذه الميثاقيّة تعيدُ إنتاجَ نفسِها عندما يداهمُ لبنانَ خطرٌ على وجوده.. أنتجت نفسَها مجدّداً في «وثيقَة الوِفاق الوطنيّ» المعروفة باتفاق الطائف حيث ورد في مقدّمة

الوثيقة أنّه لا شرعيّةَ لأيّ سلطةٍ تناقضُ ميثاقَ العيشِ المشترك، وفي «الإرشاد الرسوليّ» حيث ورد أن لبنانَ هو أكثرُ من وطنٍ، إنّه رسالة...

٢- «الميثاق الوطنيّ» يُقرأ في مستويين: البحث النظريّ والتقويم العمليّ.. في المستوى الأوّل نتعرّفُ إلى مرتكزات الميثاق الدستوريّة والتاريخيّة والسياسيّة، فكمال الحاج بحث في مرتكزاته الفلسفيّة واللاّهوتيّة فارعاً بين الميثاق والصيغة.. وهنا مكمنُ الأهميّة في مبحثه..

في المستوى الثاني تتحرّكُ الفكرةُ السائدةُ والقائلة إنّ تعاقديّةَ الطوائف أو ميثاقيّتَها هي مصدرُ الهزائم والشرور التي مُنينا بها.. أمّا فكرةُ كمال الحاج فتنطلقُ في الاتّجاه المعاكس لتثبتَ براءةَ الميثاق وتحكمَ بالخيانة على المسؤولين عن تطبيقه..

٣- النظام الطائفيّ في لبنان إشكاليّةٌ مطروحةٌ على الفكر السياسيّ منذ المنتصف الثاني للقرن التاسعَ عشرَ.. من اللبنانيينَ من يرى، منذ قيامِ الدولة، أنّ الخروجَ من هذه الإشكاليّة هو في إلغاء هذا النظام توصّلاً إلى بناءِ دولةٍ مدنيّة/علمانيّة وحدويّة يتساوى فيها اللبنانيّون أمام وحدةِ التشريع المدنيّ/الوضعيّ. ومن اللبنانيين مَن يرى، منذ قيامِ الدولة، أنّ الخروجَ من هذه الإشكاليّة هو في الذهاب أكثرَ في ترسيخ هذا النظام توصّلاً إلى تثبيت دولةِ الطوائف المتعاقدةِ على اتّحاديّةٍ ما تحمي مصالحَها وحقوقَها في تدبير شؤون أبنائها الخاصّة وتنظيم علاقتهم بالدولة..

دستور ١٩٢٦ تضمّن الرؤيتين.. فهو من حيث التكوينُ والمنطلقُ والغايةُ دستورُ دولةٍ مدنيّة/علمانيّةٍ/وحدويّة نصّ صراحةً على موقوتيّة مادّته الخامسة والتسعين.. ميثاق ١٩٤٣ تضمّن الرؤيتين.. فهو من حيث التكوينُ والمنطلقُ

والغايةُ ميثاقٌ وأعرافٌ وقواعدُ حكمٍ لدولةٍ طائفيّة/اتحاديّة نصّ صراحةً خطابُها الاستقلاليّ على أنّ الساعةَ التي تلغى فيها الطائفيّةُ تكونُ ساعةً وطنيّةً مباركة..

ميثاقيّةُ ١٩٤٣ تغلّبت على دستوريّة ١٩٢٦ على امتداد العهود الاستقلاليّة.. وترجمت فعلَ الغلبة في «وثيقة الوفاق الوطنيّ» التي كرّست الأعرافُ مبادئَ دستوريّة تحكمُ الجمهوريّةَ الثانية.. ثمّ جاءتِ الممارسةُ لتثبتَ أنّ لبنانَ هو بلدُ مواثيقَ تتبدّلُ بتبدّلِ موازينِ القوى، وليس بلدَ دساتيرَ تطوّرُ نفسَها وفق مبادئَ وطنيّةٍ ثابتة..

كمال الحاج جعل الطائفيّةَ لأزمة لبنان في كينونته وكيانه متشبّثاً بنظريّة الإبقاء عليها في إطار وحدةِ الأرض والشعبِ والدولة.. وهذه نظريّةٌ ميثاقيّة تعتبرُ أنّ الطائفيّةَ ليست مشكلةَ لبنان، وتالياً، لا خوفَ من وجودِها وتأصيلها فيه؛ فهي باقيةٌ لن تزولَ..!

٤- كمال يوسف الحاج علامةٌ بارزة في مسار الفلسفة السياسيّة الملتزمة في لبنان.. فلسفتُه السياسيّة هي حاجةٌ لبنانيّة أكثر منها نظريّةٌ فلسفيّة أو مذهبٌ فلسفيّ.. فلسفةُ الالتزام السياسيّ في لبنان تمثّلت قبله بأمين الريحاني العروبيّ العلمانيّ وبأنطون سعاده السوريّ العلمانيّ.. فجاء هو علامةً بارزة في مسار هذه الفلسفة: كمال الحاج اللبنانيّ الطائفيّ..

٥- المرحلة الممتدّة من عام ١٩٤٣ إلى عام ١٩٦١ (تاريخ نشر الكتاب) تُقسم إلى ثلاث:

* المرحلة الأولى، هي الممتدّةُ من عام ١٩٤٣ إلى عام ١٩٥٢، عنوانُها الخروجُ على الميثاق أو الممارسة السلبيّة، شهدت حدثين مهمّين ونتيجةً:

الحدثُ الأوّل هو توقيعُ ميثاق جامعة الدول العربيّة سنة ١٩٤٥. والحدثُ الثاني هو توقيعُ معاهدةِ الدفاعِ العربيِّ المشتركِ والتعاونِ الاقتصاديّ سنة ١٩٥٠. أمّا النتيجةُ فهي انحيازٌ عن أساسيّات الميثاق الوطنيّ الحياديّة، وسيرٌ في اتّجاه عروبةِ لبنان التي هي أكثرُ من عروبةِ وجهٍ أو لسان..

* المرحلة الثانية، وهي الممتدّةُ من عام ١٩٥٢ إلى عام ١٩٥٨؛ عنوانُها سقوطُ الميثاق، شهدت ثلاثةَ أحداثٍ مهمّة ونتيجةً:

الحدثُ الأوّل هو انتصارُ «ثورة الضبّاط الأحرار» في مصر سنة ١٩٥٢. والحدثُ الثاني هو شنُّ العدوانِ الثلاثيّ البريطانيّ/الفرنسيّ/الإسرائيليّ على قناة السويس سنة ١٩٥٦. والحدثُ الثالث هو إعلانُ الوحدةِ المصريّة/السوريّة أو قيامُ الجمهوريّة العربيّة المتّحدة سنة ١٩٥٨. هذا، فضلاً عمّا رافق هذه الأحداثَ من كلامٍ على أحلافٍ أجنبيّة ومشاريعَ تآمريّةٍ على الوطن العربيّ. أمّا النتيجةُ فهي أحداثُ ١٩٥٨، وسقوطُ الميثاق، والعودةُ بلبنانَ إلى ثنائيّةِ الوحدة والانفصال..

* المرحلة الثالثة، وهي الممتدّةُ من عام ١٩٥٨ إلى عام ١٩٦١. وهي مرحلةٌ تصويبيّة عنوانُها العودةُ إلى الميثاق، شهدت حدثين ونتيجةً:

الحدثُ الأوّل هو انتخابُ اللواء فؤاد شهاب رئيساً للجمهوريّة. والحدثُ الثاني هو تشكيلُ الحكومةِ الرباعيّة.. الرئيس شهاب ألقى خطابَ الخامسَ عشرَ من آب، أكّد فيه العودةَ إلى الميثاق الوطنيّ.. والحكومةُ الرباعيّة أذاعت بيانَ الثقة الذي اعتمدت فيه صراحةً تعبير «لبنان العربيّ».. أمّا النتيجةُ فهي أنّ خطابَ الرئيس وبيانَ الحكومة سجّلا انتصاراً معنويّاً وملموساً لعروبة لبنان..

في أجواء هذه المرحلة الأخيرة وضع كمال الحاج «فلسفة الميثاق الوطنيّ». وهي مرحلةٌ اتّسمت بالتوازن السياسيّ وبمحاولةٍ جادّة لبناءِ مؤسّساتِ الدولة ودولةِ الاستقلال.. الدولةُ الناشئةُ إداريّاً وسياسيّاً كانت في حاجة إلى إيديولوجيا تعزّزُ قرارَ السلطة، وإلى من يضعُ هذه الإيديولوجيا، وإلى من يدعو لها ويدافعُ عنها.. والسؤالُ المطروح، استطراداً، هل كان كتاب «فلسفة الميثاق الوطنيّ» وكمال الحاج تلبيةً موضوعيّة لتلك الحاجة؟ .. هل أراد كمال الحاج، فعلاً، أن يكونَ الفيلسوف السياسيّ لدولة الميثاق؟.. أيّاً كان الجوابُ يبدو أنّه مؤدلجُ النظامِ الطائفيّ في لبنان أو الميثاقيّة..

يتضمّن الميثاقُ، في رأي كمال الحاج، خمسةَ مداميك:

المدماك الأوّل، في القوميّة اللبنانيّة

بالميثاق أصبح لبنانُ دولةً.. والدولةُ هي الإطارُ القوميّ.. إذاً الميثاقيّةُ عنده تتضمّنُ القوميّة.. والميثاقيّ، تالياً، هو قوميٌّ لبنانيّ..

عنصرا الدولةِ استقلالٌ عن الخارج وسيادةٌ في الداخل.. الميثاقُ يقومُ على هذين العنصرين.. فأنتج الدولة.. ولمّا كانتِ الدولةُ، في رأيه، هي الإطارُ القوميّ فلولا الميثاقُ ما كانت للبنانيين قوميّةٌ..

ميثاقيّةُ كمال الحاج تؤكّدُ وحدةَ اللبنانيين القوميّةَ، وتثبّتُ لبنانَ وطناً نهائيّاً ذا شخصيّةٍ دوليّة.. نهائيّةُ الوطنِ اللبنانيّ هي البندُ الرئيسُ في طرحه الميثاقيّ.. والميثاقيُّ، تالياً، هو المؤمنُ بها.. يقول: «الميثاقُ يحسم قضيّةَ لبنانَ المشدود بين النهائيّة التي أرادها القسمُ الأكبر من المسيحيين، واللاّنهائيّة التي أرادها القسمُ الأكبرُ من المسلمين..»

على الصعيد الدوليّ، يرى كمال الحاج إلى عضويّة لبنانَ في منظّمة الأممِ المتّحدة (٣١ آذار ١٩٤٥) اعترافاً دوليّاً بلبنانَ الميثاقِ.. فالميثاقيّةُ هي التي ضمِنت للبنانَ شخصيّتَه الدوليّة..

على الصعيد العربيّ، يرى كمال الحاج أنّ بروتوكول الإسكندريّة، بعد تعديله بطلبٍ لبنانيّ لجهةِ التزام الأعضاءِ بالقرارات الصادرة عن توافقٍ وإجماع، هو اعترافٌ عربيّ صريحٌ بلبنانَ الميثاقِ وضمانةٌ..

وفي سياق الكلام على ارتباط لبنانَ بالدول العربية، يطرحُ كمال الحاج السؤالَ الآتي: لماذا القوميّة اللبنانيّة؟ لماذا لبنان؟ .. ويجيبُ عن ذلك بالإجابة عن سؤالٍ آخر: أمن صالح الدول العربيّة أن تقضيَ على استقلال لبنان؟!.. والإجابةُ تنحصرُ في ستّ نقاط:

• المعركةُ هي بين الصهيونيّة والعروبة

• وجوبُ فَرع المسيحيّةِ عن الصهيونيّة

• الفرعُ لا يتمُّ إلاّ بالتعاون مع الغرب المسيحيّ

• لبنانُ هو القائمُ بهذا الدور الوسيط

• لبنانُ مدافعٌ عن العروبة بشرطين: ألاّ تكونَ عروبةً دينيّة، وألاّ تطلبَ الوحدةَ السياسيّة المبرمة

• لبنانُ بامتيازه المسيحيّ ضرورةٌ عربيّة في وجه الصهيونيّة

يربط كمال الحاج مسوّغَ وجودِ الهويّة القوميّة بالدور الجيوبوليتيكي. وهذا شيءٌ مهمّ في الفكر السياسيّ الاستراتيجيّ المعاصر..

المدماك الثاني، في الإيمان باللّه

في المعطى الثابت عنده أنّ دولةَ الميثاق هي دولةٌ مؤمنةٌ. والميثاقيّةُ هي النظرُ إلى لبنان من حيث هو حضارةٌ وعهدٌ بين الإسلام والمسيحيّة، من حيث

هو لقاءٌ حضاريّ دينيّ.. فلقاءُ الديانتين هو قاعدةُ الميثاق الفلسفيّة واللاّهوتية.. هذه القاعدةُ هي «النصلاميّة»..

أمّا في الواقع السياسيّ عنده فيترتّبُ على المعطى الثابت نتيجتان:

– لا لوطنٍ قوميٍّ مسيحيّ، لا لوحدةٍ عربيّة إسلاميّة

– الميثاق طائفيّ: الدينُ هو الجوهرُ، والطائفةُ هي الوجودُ. وعليه، لا دينَ بدون طائفة.. الميثاقيّةُ هي لقاءٌ بين دينين، والميثاقُ هو عقدٌ بين طائفتين.. لذلك، إنّ الميثاقيّةَ هي أرقى من أن تكونَ تسويةً إدارية.. إنّها لقاءٌ دينيّ/حضاريّ في الجوهر الثابت. والميثاقُ هو عقدٌ سياسيّ/إداريّ في الوجود المتحوّل..

«النصلاميّة» الجامعة بين النصرانيّة والإسلام هي التعبيرُ النظريّ/التأويليّ في بحثه عن دينٍ ثالث تستند إليه القوميّةُ اللبنانيّة، إذ لا وجود عنده لقوميّتين في دولةٍ واحدة، ولا وجودَ عنده كذلك لدولتين في قوميّةٍ واحدة.. وعليه، إنّه يجدُ في «النصلاميّة» التعبيرَ الدينيّ/الفلسفيّ/السياسيّ الأرقى عن «اللبنانيّة» كونُها العقيدةَ الميثاقيّة الأسمى التي، في حال انتفائها، لا مسوّغَ لوجودِ لبنان..

المدماك الثالث، في الطائفيّة البنّاءة

يبدأ حيث انتهى المدماكُ الثاني:

في المعطى الثابت أو في المستوى الحضاريّ، الطائفيّةُ عنده هي الدينُ، لأنّها مظهرُه الوجوديّ.. ولّما كان الدينُ قوامَ لبنان، فالطائفيّةُ هي لبنان..

أمّا في الواقع السياسيّ أو في المستوى الإداريّ، فالطائفيّةُ في الميثاق هي أداةٌ لإنصافِ المغبون وطمأنةِ الخائف.. فهي، إذاً، سبيلُ التآلفِ بين الطوائف.. في الحديث عن طائفيّة الميثاق في شقّه الإداري يتعرّضُ لمسألة العلمنة:

انّه يفصلُ بين الحكومة أو الإدارة من جهةٍ والدولةِ من جهةٍ ثانية.. فالإدارةُ هي الميثاقُ في مستواه الأدنى، والدولةُ هي الميثاقُ في مستواه الأعلى.. وعليه، إنّ الجائزَ في رأيه هو علمنةُ الحكومة لا الدولة، علمنةُ الصيغةِ لا الميثاق.. هذا في المبدأ.. أمّا في الواقع فهو يرى أنّ العلّةَ ليست في التوازن الطائفيّ، بل في الإقطاعيّة الطائفيّة وفي التعصّب بمعناه الأخلاقيّ.. ويرى العلاجَ في الآتي:

– في الإدارة العادلة بين الناس.. والعدالةُ تتطلّبُ تربيةً أخلاقيّة وتربيةً مدنيّة.. فالقضيّةُ، إذاً، هي قضيّةُ نفوسٍ لا نصوص..

– في التوفيق بين الطائفيّة والعلمانيّة عن طريق إعطاء الوظائف لمستحقّيها من كلّ طائفة..

– في إحكام ربط الطائفيّة بالدين.. فالدينُ يجعلُها بنّاءة..

إذا كانت الطائفيّةُ في الميثاق أداةً لإنصافِ المغبون وطمأنةِ الخائف، فما هو مسوّغُ استمرارِها لأزمةِ وجود لبنان متى رُفِعُ الغبنُ عن صاحبه، واطمأنّ الخائفُ إلى مصيره؟!

في دعوته إحكامَ ربطِ الطائفيّة بالدين لتصبح بنّاءةً إقرارٌ منه بأنّ الطائفيّةَ ليست دائماً التعبيرَ الوجوديّ السليمَ عن الدين، فكيف يمكنُ أن تكونَ قوامَ لبنانَ وهي على هذا القصور؟!

لماذا الطائفيّةُ البنّاءة؟! لماذا هذا التوصيف؟!.. في يقينه أنّ ثمّةَ طائفيّةً هدّامة.. الطائفيّةُ، إذاً، ليست كمالاً في ذاته.. إنّها في حاجة إلى من يُضفي عليها صفةَ الكمال.. فكيف تكونُ لازمةً وجودَ لبنان، وحالتُها هي هذه؟!..

كمال الحاج يسلّمُ بالكفاءة التي يجب أن تتوافرَ في من يتسلّمُ المناصبَ الحكوميّة والإداريّة، إنما هو يسلّمُ بالكفاءة المنشرطة بالنّسق الطائفيّ.. فالكفاءةُ عنده تخرجُ إلى الحكومة والإدارة من إلزاميّة الانتماء الطائفيّ..

المدماك الرابع، في الأخوّة العربيّة

روابط لبنان بشقيقاته العربيّة تعود، في رأي كمال الحاج، إلى مبدأين أصليين:

– مبدأ عام يتّصل بمسألة الحياد فيعتبر أنّه لا حيادَ بعد اليوم.. وهذا تفكيرٌ تحكمُه الواقعيّة السياسيّة..

– مبدأ خاص يتّصل بعدم مقدور لبنان أن يعتزلَ المجتمعَ العربيّ.. فالمجتمعُ العربيّ هو مجالُه الحيويّ.. يقول: «الانضمام، مع الاستقلال التام، الناجز، الكامل، هو الذي يفرضُه وضعُنا الأساسيّ..»

ميثاقيّة كمال الحاج تؤكّدُ أنّه لا حياةَ للّبنانيين بالانفراد والعزلة عن إخوانهم الذين تجمعُهم بهم رابطةُ العادات والميزات الشرقيّة والمصلحة والأماني واللغة.. في هذا السياق نشيرُ إلى كتابيه: «فلسفة اللغة» و«دفاعاً عن اللغة العربيّة»، لعلّ في الإشارة إليهما تذكيراً لامتياز لبنان في الهويّة والانتماء..

المدماك الخامس، في الصهيونيّة

يطرح المسلّمةَ وينتقلُ إلى السؤال:

الصهيونيّة هي أخطرُ معضلةٍ يعانيها الشرقُ في كيانه السياسيّ والحضاريّ.. هل يبقى لبنانُ إذا امتدّت الصهيونيّةُ في طول الشرق وعرضه؟..

ميثاقيّةُ كمال الحاج تؤكّدُ أنّ الصهيونيّةَ استئثارٌ واستعمارٌ، وأنّ نظرةَ الصهاينة إلى التاريخ هي نظرةُ بطشٍ وتدميرٍ، وأنّ المعركةَ معها هي معركةُ موتٍ أو حياة.. وتحدّد، تالياً، طبيعةَ هذه المعركة.. فهي سياسيّةٌ لأنّ إسرائيلَ خطّةٌ صهيونيّةٌ توسّعيّةٌ تقول إنّ لبنانَ جزءٌ من أرض الميعاد.. وهي دينيّةٌ لأنّ الصهيونيّةَ قوميّةٌ دينيّة وحركةٌ تكذيبيّة لرسالة المسيح.. صراعُها مع المسيحيّة صراعٌ لاهوتيّ.. وعلى قاعدة أنّ «المعركةَ بيننا وبينهم هي معركةُ فناءٍ أو بقاء» يقرّرُ كمال الحاج بالنتيجة أنّ انتصارَ الصهيونيّة يعني زوالَ لبنانَ كياناً جغرافيّاً وسياسيّاً وحضاريّاً..

بعد محنة ١٩٥٨، شنّ البعضُ هجوماً صاعقاً على الميثاق، فجاء كتاب كمال الحاج «فلسفة الميثاق الوطنيّ» ليعلنَ، في ضوء التحليل الفلسفيّ والدينيّ والسياسيّ، أنّ الميثاقَ لم يفشلْ بروحه أي في مستواه الأعلى، في مستوى التعاقدِ الحضاريّ.. لم يفشلْ من حيث هو حضارةٌ لا إدارة.. لقد أساء المسؤولون فهمَه في مستواه الأعلى فأساؤوا تطبيقَه في مستواه الأدنى..

يقول:

«... به كنّا وبه سنبقى.. إنّه ركنُ استقلالِنا الركين.. فإذا مزّقناه بأيدينا، تناحراً وتنابذاً، تفرّقت عناصرُ الشعب، فما عاد لنا لبنان...»

الجلسة الثالثة

الموضوع البعد الروحيّ

مدير الجلسة المطران جورج خضر

المتكلّمون

– كمال الحاج والنصلاميّة:

د. ناصيف القزّي

– كمال الحاج والمسيحيّة:

د. جاد حاتم

كلمة المطران جورج خضر

بعد أن عرّف المطران جورج خضر بكلٍّ من المحاضرَين، مشيراً إلى ما له من معرفةٍ عميقة بفكر كمال الحاج، ومبدياً ثقتَه بهذه المعرفة، تمنّى لو انّ الحلقةَ تطرّقت إلى كمال الحاج مارونيّاً، لأنَّ له في ذلك أبحاثاً جديرةً بالعناية، وإن لم تكن مطوّلة. وتذكَّر أيّاماً له ومواقفَ مع الراحل الكبير...

كلمة د. ناصيف قزّي

كمال الحاج والنّصْلاميَّة

تمهيد

في الذكرى الثانية والعشرين لإستِشهادِه، نَرانا مستمّرين في إعادَةِ قراءةِ إنتاجِنا حولَ فلسفةِ كمال الحاج أو فلسفة التجسُّد، كما درَجنا على تسمِيَتِها، وما سبقَ لنا أن حقّقْناهُ من دراساتٍ وأبحاثٍ في هذا المجال.

لقد آن الأوان أن نُفسِحَ في المجالِ أمامَ قراءآتٍ جديدة، ربما تكونُ أكثرَ موضوعيّةً ودِقّةً وشموليّةً من تلك التي عملنا، مع الكثيرين، على تحقيقِها حتّى الآن. ولكنْ، هل يتِمُّ ذلك إلا بإعادة نشرِ مؤلّفات الحاج؟ وهذا، برأينا، ما يُمْكِنُ أن يُشَكِّلَ أهمَّ وفاءٍ وتقديرٍ لرجلٍ أساءَ الكثيرون فَهمَهُ، وما أنصَفَهُ المُحِبّون.

إن التواصُلَ، وبكلِّ أسفٍ أقول، مقطوعٌ بين فكرٍ نَنْتَدي حولَهُ، وبين أجيالٍ شابّةٍ تبحَثُ عن مرتكزاتٍ فلسفيّة لتحديدِ خياراتِها الفكريَّةِ والوطنيَّة.

ألا يُمْكِنُ أن تُوَفِّرَ أفكارُ كمال الحاج الدينيَّةُ والفلسفيَّةُ والسياسيَّةُ، مع تحَفُّظِنا على الكثيرِ منها، مع غيرها من أفكارِ كبارٍ رحلوا، أمثال الأب فريد جبر والعلاَّمَة الخوري يواكيم مبارك والشيخ عبدالله العلايلي وغيرِهم، ألا يُمكِنُ أن تُوَفِّرَ تلك الأفكارُ، أساساً نظريّاً للحوارِ الدائرِ في لبنان حول القضايا كافّة، لا سيّما المصيريَّةَ منها؟

في أيّ حال، إنّ هذا المؤتمرَ الذي دَعَتْ إليه مشكورةً جامعةُ سيّدة اللويزة، في إطارِ نشاطاتِها المكثّفة لإحياءِ تراثِنا الفكريّ في زمنِ الإضمحلالِ والإمّحاءِ هذا، إنّ هذا المؤتمر يؤسّس لنَمَطٍ جديدٍ من التعامل مع الفكرِ في لبنان بعامّةٍ، ومع فكرِ كمال الحاج بخاصّةٍ، كنّا قد بدأناه في الجامعة اللبنانيّة بالسباعيّة الفلسفيّة عام ١٩٨٣، وبالعديد من المؤتمراتِ والندوات التي ساهَمَت وتساهِمُ في إرساءِ أُسُسِ تيّارٍ معرفيّ نقديّ.

إنّنا، إذ نَقْدِرُ كلَّ المشاركين والمساهمين في إنجاحِ هذا المؤتمر، نتمنّى أن تؤولَ بنا أعمالُهُ إلى خُلاصاتٍ عمليّةٍ مفيدة، قد تُساهِمُ في بلورةِ المبادئِ الأساسيَّة للثقافةِ الوطنيَّة.

مقدّمة

«لو أُجبِرْتُ، يقول الحاج، أن أختارَ بين الحقيقةِ ومسيحيّتي، لإختَرتُ الحقيقةَ، وبذلك أكونُ قد خَدَمتُ مسيحيّتي أجلَّ خدمة»(١).

هذه الحقيقة التي هي «مُلتقى خطّين كبيرين... خطٌّ صاعدٍ نحو الجوهر وخطٌّ هابطٍ نحو الوجود»، هذه الحقيقةُ التي أفصَحَ عنها الإنسانُ، الثلاثيُّ الأبعاد، من حيثُ هو «في بدءٍ من عَلُ»، والتي تَجَلَّت في أبهى صُورِها وأكمَلِها مع المسيح «الكلمةُ الذي صارَ إنساناً»، هذه الحقيقة التي تَكْمُنُ كلُّها «في هذا التفاعلِ بين السماءِ والأرضِ (...) الذي يُمْكِنُ تَلخيصُهُ بكلمةٍ واحدة: اللّه»، هذه الحقيقةُ التي فَلسَفَتْها جدليّةُ الجوهرِ والوجود والتي توافَقَتْ مع المسيحيّةِ، توافَقَتْ أيضاً مع الإسلام «الذي جاء مصدِّقاً». «كان على السماءِ، يقول الحاج، أن تَتكلَّمَ بإحدى لغاتِ الأرض، وأن تَتكَلَّمَ بها مرّةً واحدةً،

١- دفاعاً عن اللغة العربيّة، ص. ١٥٦.

فكان القرآنُ الذي تَناوَلَ الإنسانَ من لسانِه، ببلاغةٍ ارتَفعَتْ كثيراً، وهي تَنْزِلُ آياتٍ بيِّنات»(٢).

صحيحٌ أنّ كمال الحاج هو مفكِّرٌ مسيحيٌ مارونيّ، من أبٍ لبنانيّ اعتنقَ الماسونيَّة، ومن أمٍّ هي إبنةُ مُبشِّرةٍ بروتسطانتيَّة، وصحيحٌ أيضاً أنَّه مدافعٌ عن اللغةِ العربيّة والأمَّةِ العرَبيّة، ومفلسِفُ الميثاقِ الوطنيّ والطائفيَّةِ البنَّاءَة، ومؤسِّسُ فلسفةٍ لبنانيَّةٍ تُبرِّرُ وجودَ قوميّةٍ لبنانيَّةٍ «عميقَةِ الجذورِ متماسِكةِ العناصرِ» موجودةٍ «بفِعلِ وجودِ الدولةِ اللبنانيّة، والدولةُ عنده لها بُعدٌ إثنيٌ يُفصِحُ عن «ارتباطِ الإنسانِ بالإنسان في حدودِ أرضٍ معيَّنةٍ منذ آلاف السنين»»، صحيحٌ أنَّه كذلك، لكنَّه قبْلَ كلِ شيء، إلى كونِه مؤمناً يبحَثُ عن المسيحِ – الشخص الذي شكَّلَ من تجربَتِهِ البدايةَ والنهاية، كان داعيةَ حوارٍ مسيحيٍّ – إسلاميٍّ في العُمق، هذا الحوار تخطَّى معه البُعدين السياسيَّ والإجتماعيَّ ليطولَ البُعدَ العقائديّ.

إنَّ فلسفةَ الحاج تقومُ على تعادليَّةِ الجوهرِ والوجود. ووراءَ هذه التعادليَّة، التي أنتَجَت ثنائيّاتٍ متعادِلَةً: الفكرةُ والكلمة، الإنسانيَّةُ والقوميَّة، الفلسفةُ والسياسة، الدينُ والطائفيّة، يَكْمُنُ سِرُّ التجسُّدِ المسيحيّ أو سرُّ الإلهِ المتأنسِن.

عنده، تتحقَّقُ الفكرةُ بالكلمة، والإنسانيّةُ بالقوميَّة، والفلسفةُ بالسياسة، والدينُ بالطائفيَّة. لا بدّ للمفاهيمِ العامّةِ إذاً من أن تتحقَّقَ في وجودٍ معيَّن. وحيث أنّ الوجودَ عنده هو الوجودُ الخاصّ أو المَوْجود، اختارَ الحاج لغَتَهُ الأم وقوميَّتَهُ اللبنانيَّة وفلسفتَهُ اللبنانيَّة ونَضْلاميَّتَهُ.

٢- موجز الفلسفة اللبنانيّة، ص. ٨٣٥.

تجدرُ الإشارةُ هنا إلى أن النَصْلاميَّة هي في الأساس إصطلاحٌ مركَّب «للطائفيَّةِ البنَّاءَة» يَعَبِّرُ عن «توافُقِ الإسلامِ والنصرانيَّة في قوميَّةٍ لبنانيَّة»(٣). وفي هذا السياق يَندَرِجُ تمسُكُ الحاج بالطائفيَّة التي هي تَحقيقٌ للدين، ورَفْضُهُ لعلمَنَةِ الدولة التي «تُفضي بنا، على حدّ زَعمِهِ، إلى دولةٍ ملحِدة؛ هذا الرفض الذي لم يَكُن من أجلِ دولةٍ ثيوقراطيَّة، بل من أجل دولةٍ نَصْلاميَّة.

النَصْلاميَّة

في مداخلتِنا هذه، سوف نُحاوِلُ مقاربةَ النَصْلاميَّةَ إشتِقاقاً ومعنىً، ومن ثَمَّ نتناولُ بالبحثِ بُعْدَيْها: السياسيَّ والعقائديّ.

١- ما هي النَصْلاميَّة؟

النَصْلاميَّة هي كلمةٌ مركَّبة، من نحتِ الحاج، للدلالةِ على الجَمْعِ بين النَصرانيَّةِ والإسلاميَّة.

هل تُفيدُ هذه التسميةُ الوحدةَ المسيحيَّةَ – الإسلاميَّة؟

بالطبع، يجبُ أن لا نفهَمَ أنّ النَصْلاميَّةَ هي اندِماجُ الديانتين المسيحيَّةِ والإسلاميَّة، بل إنّ كلتَيْهِما تُجَسِّدان الدينَ من حيثُ هو مبدأٌ (جوهر). المسيحيَّةُ والإسلامُ إذاً رسالتان لديانةٍ واحدة، تُفصِحانِ عن تحقيقِ الألوهة، الأولى بالمسيح والثانية بالقرآن.

٣- فلسفة الميثاق الوطنيّ، ص. ٤١٣.

لم يتلكّأ الحاج يوماً، ومنذ صدورِ كتابه فلسفةُ الميثاقِ الوطنيّ أو الطائفيَّة البنّاءَة، عن التبشيرِ بحضارةٍ نَصْلاميَّة. يقول: «لقد نحَتُّ كلمةَ نَصْلاميَّة للتدليل إلى أنّ القوميّة اللبنانيّة هي زواجٌ حضاريٌ بين النصرانيَّةِ والإسلاميَّة. لبنانُ ليس مسيحيّاً ولا مسلماً. بل هو التناغمُ بينهما. هنا تَقومُ عظمةُ القوميَّةِ اللبنانيَّة. أي في الميثاقِ الوطنيّ الذي حافظَ على الطائفيَّة». ويتابعُ قائلاً: (إنَّ) قوميَّتَنا هي نتيجةُ عدَّةِ تيّاراتٍ دينيةٍ تُلخِّصُها اليوم النَصْلاميَّة»(٤).

هذه النَصْلاميَّة التي هي ديانةُ القوميَّة اللبنانيَّة، وركنٌ من أركانِ الفلسفةِ اللبنانيَّة إلى جانبِ العقلانيَّة والواقعيَّة والإيمانيَّة، والتي هي الأخوَّةُ المسيحيَّةُ – الإسلاميَّة في وجهِ الصهيونيَّة، وسبيلُ حلِّ قضيَّةِ فلسطين، هذه النَصلاميَّة، ما هي أبعادُها؟

٢– النَصْلاميَّة في بُعدِها السياسيّ

تعكِس النَصْلاميَّةُ، في أبسطِ معانيها، واقعَ لبنان السياسيّ. فالتقاربُ بين المسيحيّةِ والإسلامِ هو ضرورةٌ يقتَضيها العيشُ المشترَك؛ وهذه الضرورةُ ذهبَت بالحاج بعيداً، في موقفٍ، فيه من المغالاةِ بقدْرِ ما فيه من المغالطة، إلى حدّ اعتبارِهِ المسيحيَّةَ ديناً ودولةً كما هو الإسلامُ دينٌ ودولة(٥).

في أيّ حال، إنّ النَصْلاميَّةَ في بُعدِها السياسيّ، بالإضافةِ إلى كونها تسويةً ثلاثيَّةَ المضامين: لبنانيَّةٌ – لبنانيَّةٌ، لبنانيَّةٌ – عربيَّة، ومسيحيَّةٌ – إسلاميَّة، هي رسالةٌ مسيحيَّةٌ مشرقيَّة.

٤– في غرّة الحقيقة، ص. ٤٠.
٥– فلسفة الميثاق الوطنيّ، ص. ٧٦.

أ- النَصْلاميّة ... تسويةٌ لبنانيّةٌ - لبنانيّة

إنّ ميزةَ لبنان هي في كونِهِ ملتقىً لحضارتينِ عُظميَين: المسيحيَّةِ والإسلام؛ والدعوةُ إلى التآخي هي ضرورةٌ سياسيَّةٌ وثقافيَّة. أمَّا غايةُ تلك التسوية، التي تُشكِّل قاعدَتَنا الوطنيَّة، فَهي خلقُ «حضارةٍ نَصْلاميَّة» تتأسَّسُ عليها «رسالةُ لبنان»(٦).

هذه الرسالة، التي تَحْمِلُ بُعداً ثقافيّاً، تهدِفُ، فيما تهدِفُ، إلى محاربةِ «الإلحاد الماركسيّ والعنصريَّة الصهيونيَّة»(٧). وفي هذا السياق أيضاً يَنْدَرِجُ نداؤهُ من أجل أن تكونَ «قضيّةُ فلسطين مناسبةً لتفاهمٍ أكبرَ بين المسيحيّةِ والإسلام»(٨). وهذا يعني أنّ النَصْلاميَّة هي مشروعُ تسويةٍ لبنانيّةٍ - عربيَّة بقدْرِ ما هي تسويةٌ لبنانيّةٌ - لبنانيَّة.

ب- النَصْلاميَّة ... تسويةٌ لبنانيةٌ - عربيَّة

«إنّ للمسيحيَّةِ في العالمِ العربيّ، يقول الحاج، دورٌ حضاريٌّ كبيرٌ يجبُ أن تقومَ به في الوقتِ الحاضر (أي عام ١٩٦٩). وذلك لن يتمَّ إلاّ إذا كان المسيحيُّون في الشرقِ العربيّ يتمتَّعون باستقلالٍ قوميٍّ صريح. لبنان هو رمزُ هذا الإستقلال لكلّ المسيحيِّين في البلادِ العربيّة»(٩).

إنّ هذا «الإستقلالَ القوميَّ الصريح» للمسيحيِّين في العالمِ العربيّ الذي دعا إليه الحاج، لا يَعني مطلقاً تحويلَ لبنان إلى «وطنٍ قوميٍّ للمسيحيِّين». فالنَصْلاميَّة، التي تَطْمَحُ لأن تكونَ تسويةً لبنانيَّةً - عربيَّة، عليها أن توفِّرَ للمسيحيِّين العرب نوعاً من الإستقلاليَّةِ التي يُعبِّرُ عنها تمثيلُهُم السياسيّ في

٦- المرجع نفسه، ص. ١٥٦.
٧- المرجع نفسه، ص. ١٦٧.
٨- موجز الفلسفة اللبنانيَّة، ص. ٧٨٩.
٩- أبعاد الطائفيّة في لبنان والعالم العربيّ، ص. ٦٢.

لبنان. وهذا ما يُمكنُ أن يُحَقِّقَ توازناً ضرورياً بين المسيحيِّين والمسلمين العرب،.. توازنٌ لا بدَّ منه لكي يتمكَّنَ المسيحيُّون من لعِبِ دورِهم في تحقيقِ تسويةٍ مسيحيَّةٍ – إسلاميَّةٍ عالميّة.

ج– النَصْلاميَّة ... تسويةٌ مسيحيَّةٌ – إسلاميَّة

في دَعوتهِ إلى تسويةٍ سياسيّةٍ «بين الغربِ المسيحيّ والشرقِ المحمَّديّ»، يُعطي الحاج النَصْلاميَّة بُعداً عالميّاً(١٠).

إنّ لبنان، بلدَ النَصْلاميَّة، وملتقى الديانتين المسيحيَّةِ والإسلاميَّة، قادرٌ أن يَلعَبَ دورَ الوسيطِ للتوفيقِ بين الغربِ والشرق، وبالتالي فكُّ الإرتباطِ القائمِ بين المسيحيَّةِ الغربيَّة والصهيونيَّة.

هذا الدورُ العالمي للنَصْلاميَّة هو بالتحديد رسالةُ «المسيحيَّة المشرقيَّة».

د– النَصْلاميَّة ... رسالةُ المسيحيَّة المشرقيَّة

هل يكونُ هذا الدورُ العالميُّ التوفيقيُّ للنَصْلاميَّة منوطاً بالمسيحيَّةِ المشرِقيَّة بكلِّ طوائِفِها؟

يقول الحاج في هذا الصدد إنّ «المسيحيَّةَ المشرقيَّةَ القادرةَ أن تَلعَبَ دورَ الوسيط هي تلك التي جمَعَت بين الناحيتين: الدينيَّة والقوميَّة. تلك التي وحَّدَت ضِمنَها بين الدينِ والدولة. فلم يَعُدْ باستطاعتِنا أن نفصِلَ بين كونِها ديناً وكونِها قوميَّة. تلك المسيحيَّةُ هي الموجودةُ في لبنان. بل هي المارونيَّةُ المتجَسِّدةُ في بطريركيّة بكركي. تلك المسيحيَّة تستطيعُ وحدَها أن ترفَعَ صوتَها باسم

١٠– فلسفة الميثاق الوطنيّ، ص. ١٤٩.

المسيحيّات الشرقيّة. إذ ذاك يَتِمُّ التحالفُ بين إسلامٍ متضامنٍ ومسيحيَّةٍ موحَّدة. إنّ كل رأيٍ مسيحيٍّ في الشرقِ العربيّ لا يَخرُجُ من فمِ الأسيادِ الموارنة في لبنان لن يَفعَلَ فِعْلَهُ السياسيّ العالميّ اللازم. هذه الحقيقةُ لا شكّ فيها. فهل استُشيرَتِ المارونيّةُ في لبنان حول قضيَّةِ الأماكن المقدَّسة؟»(١١).

إذا لم يكنْ هذا النصُّ نصّاً ظرفيّاً، فهل يتوافقُ مع مشروعِ الحاج النَصْلامي، أم إنَّه يدخلُ في بابِ الخطابِ الأيديولوجيّ الذي ظَهَرَ في بعضِ مؤلّفاتِه، لا سيّما منها **فلسفةُ الميثاق الوطنيّ وبكركي صخرة الخلاص**؟

على الرّغم من موقِفِنا الثابتِ من هذين الكتابين وما تضمَّناهُ من مواقفَ تبريريَّةٍ، وعلى الرّغمِ من تكرارِهِ لهذا النص الذي يَحْمِلُ كثيراً من المضامينِ ويحْتَمِلُ شتّى التأويلات، من جهة، وعلى الرغمِ من تحريفِهِ له خلال الحربِ، من جهةٍ أخرى، بحيثُ أنّه عادَ فأسنَدَ الدورَ العالميّ للنَصْلاميَّة إلى «المسيحيَّةِ المشرِقيَّة»، تلك التي في لبنانَ دون تخصيصٍ، على الرّغم من ذلك، فلا يُمْكِنُنا أن نَعتَبِرَهُ نصّاً ظرفيّاً ولا هو خِطابٌ إيديولوجيٌّ(١٢).

صحيحٌ أنّ كمال الحاج اعتَبَرَ أنّ المارونيَّةَ قد طَبَعَتْ تاريخَ لبنان، وأنّها نظرةٌ فلسفيةٌ توفيقيَّةٌ قد جَمَعَتْ بين الدينِ والدولة، وأنّ الشعورَ القوميّ عند الموارنة هو الذي أسَّسَ للقوميَّة اللبنانيَّة، لكنّه اعتَبَرَ بالمقابِل أيضاً أنّ تاريخَ الإسلامِ في لبنان، كما تاريخُ الموارنة، قد طَبَعَ هو أيضاً بلادَنا. هكذا، وبالرّغم من أنّ تاريخَهُم كان أكثرَ كثافَةً، فالموارِنةُ يَشترِكون مع المسلمين في تكوينِ ما أسماه «الذاتيَّة اللبنانيَّة». وإذا كان من دورٍ عالميّ يلعَبُهُ الموارنةُ للتقريبِ بين

١١- حول فلسفة الصهيونيَّة، ص. ١٥٦/ بكركي صخرة الخلاص، ص. ٣٢.
١٢- فلسفة كلفتني دمي، ص. ١٠٤.

الشرقِ والغربِ، فإنَّهم يلعبونَه بحُكمِ علاقاتِهم التاريخيَّة مع الغرب وبحكمِ كونِهم كاثوليكَ الشرق، وهم يقومون به في إطارِ رسالةِ لبنان النَصْلاميَّة.

لكنْ، هل يُمكِنُ لهذا التناغُمِ الحضاريّ، ذي الأبعادِ الوطنيَّة والعربيَّة والعالميَّة، أن يقومَ على أساسٍ عقائدي؟ هل يمكِنُ توحيدُ المسيح والقرآن، وبالتّالي إعطاءُ النَصْلاميَّةَ السياسيَّة أساساً نظريّاً قاطعاً؟

٣- النَصْلاميَّة في بُعدِها العقائديّ

تطمحُ النَصْلاميَّةُ، في بُعدِها العقائدي، إلى إبرازِ التقاربِ في الأصولِ بين المسيحيَّةِ والإسلام؛ هذا التقاربُ الذي من شأنِه أن يَدْعَمَ التناغمَ السياسيّ، وأن يُعطي الحوارَ المسيحيّ - الإسلامي الحُجَجَ والبراهين. وقد عمدَ الحاج، من أجلِ ذلك، إلى إبرازِ عدمِ التناقُضِ بين الرسالتين المسيحيَّةِ والإسلاميَّة، وإلى إثباتِ سرِّ الثالوثِ المسيحيّ، ومن ثَمَّ تبيانِ وجودِه في القرآن.

أ- الحقيقة بين المسيحيَّة والإسلام

«إنَّ الوقتَ قد حان، يقول الحاج، لتكاتُفٍ صحيح. لرغبَةٍ صادقةٍ في الإطّلاعِ الإيجابيّ على ما هنالك أيضاً من آمادٍ أبعدَ دائماً وأبداً لدى المسيحيَّةِ والإسلام»(١٣). كلاهما يُجسّد على طريقتِهِ الحقيقةَ الإلهيَّة.

عنده، «المسيحيَّةُ امتازَت في أنّ محورَها يدورُ على شخصِ يسوعَ الناصريّ. على وجودِهِ التاريخيّ بالذات. على سيرتهِ الخاصَّة. على موتِهِ. على قيامَتِه»(١٤). ويقومُ الإسلامُ على الوحيِ والتنزيل؛ وقد تمَّ ذلك باللغةِ العربيَّة.

١٣- موجز الفلسفة اللبنانيَّة، ص. ٤١٨.
١٤- المرجع نفسه، ص. ١٦٧.

«فمحمَّد، يقول الحاج، هو الأساسُ الذي انطلقَ منهُ الفكرُ العربيّ (...) وإن ظهورَ الإسلامِ حدثٌ عالميٌّ ضخمٌ في سجلِّ الفكر» (يجبُ أن لا نفهمَ أنَّ الحاج أنكَرَ وجودَ فكرٍ عربيٍّ سابقٍ على الإسلام، بل كان يردُّ باعتبارِهِ هذا على بعض المستشرقين الذين «أنكَروا على العربيّ أصالةً فكريّة») (١٥).

هل يتناقضُ هذا الحدَثُ مع المسيح؟

الإسلامُ في حقيقتِه هو «تثبيتٌ لرسالةِ المسيح. وتصديقٌ لها. وتكذيبٌ لكلِّ ادّعاءآتِ اليهود الذين أنكروه (...) إنّ نظرةَ الإسلام في المسيح هي نظرةٌ عقلانيَّةٌ (...) إذ لا أسرارَ في الإسلام»(١٦).

إذا كان الأمرُ كذلك، فكيف يمكِنُ أن نُوفِّقَ بين المسيحِ والقرآن، بين الإلهِ الشخص الذي يقومُ على سرِّ التجسُّد وسرِّ الثالوث وبين كتابٍ مُنزَلٍ لا مجالَ فيه للأسرار، بين من قال «أنا هو» ومن قال أن «لا شريكَ له»؟

ب- سرُّ الثالوث بين المسيح والقرآن العربيّ

إنّ الإسلام «الذي جاءَ مصدِّقاً»، يَعتَبرُ المسيحَ، عيسى بنَ مريم، نبيّاً من أنبياء اللّه: «يا أهلَ الكتابِ لا تغلوا في دينِكُم ولا تقولوا على اللّهِ إلاّ الحقّ إنّما المسيحُ عيسى بنُ مريم رسولُ اللّه وكلِمَتُه ألقاها إلى مريم وروحٌ منه فآمِنوا باللّهِ ورسُلِه ولا تقولوا ثلاثةٌ إنتهوا خيراً لكم إنَّما اللّهُ إلهٌ واحدٌ سبحانَهُ أن يكونَ له ولد لهُ ما في السماواتِ وما في الأرضِ وكفى باللّه وكيلاً»(١٧).

١٦- المرجع نفسه، ص. ٢٦٩ و٢٧٢.
١٧- سورة النساء، ٤ / ١٧٠.

ألا تتناقَضُ هذه الآيةُ مع من قال: «أنا والآبُ واحد (و) آمِنوا بالأعمالِ تَعْلَمُوا، وتَعُوا أنَّ الآبَ فيَّ، وأنِّي في الآب»(١٨).

لم يكنِ الحاج يَجهلُ هذه الأصولَ المتناقضَة التي تشكِّل عائقاً أمام أيِّ تقاربٍ جوهريّ بين المسيحيَّة والإسلام. لكنَّه، وبدل أن يَدْخُلَ الموضوعَ من طريقِ المجادلاتِ الفقهيَّة واللاهوتيَّة العبثيَّة في هذا المجال، دخَلَهُ من بابِ فلسفةِ اللغة. لقد اقتَحَمَ الحاج أكبرَ معضِلةٍ في تاريخِ الأديان، ألا وهي سرُّ الثالوثِ المسيحيّ، من باب اللغةِ العربيَّة، لغةِ القرآن. وقد ختَمَ كتابَه الموجز بقولِه: «اليومَ، وغداً، سأكتُب حولَ دينِ اللغة. والدينُ هبةٌ سماويَّة في وجودِ الإنسان. من هذا المرتأى سأنطَلِقُ للتوفيقِ بين المسيحِ والقرآن في ذاتِ اللّه»(١٩).

وإذا كان الحاج لم يُنجِزْ ما كان يتوقُ إليه، فإنَّه بلا شكٍّ رسمَ الخطوطَ العريضَة لنظريَّتِهِ؛ هذه النظريَّة التي تقومُ أوّلاً على إثباتِ سرِّ الثالوث عن طريقِ فلسفةِ اللغة، وثانياً على إظهارِ أنّ اللغةَ العربيّة، لغةَ القرآن، هي لغةُ الثالوث.

باختصار، بعد أن قدَّمَ البراهينَ لإثباتِ الثالوث (الحقيقَة – المادّة – النفس – اللّه)، وبعد أن بيَّن أنّ «الكلمة هي ثالوثٌ معنىً ومبنىً»، أثبَتَ أنّ اللغةَ العربيَّة هي لغةُ الثالوث، لكونِها ثلاثيّةُ الحرف (ألف – باء – تاء ... الخ). وعليه، وبما أنَّه لا فرق عنده بين المبنى والمعنى، فلا يُمْكِنُ للمضمونِ أن يتنافى مع الشَّكل. «ها هنا، يقول الحاج، سرُّ اللغةِ العربيّة. وعظمتُها. وخلودُها. وقدسيَّتُها. لفي سرِّ الثالوث الكبير. لذلك، كان على السماءِ أن تتكلَّمَ بإحدى لغاتِ الأرض، وأن تتكلَّمَ بها مرّةً واحدة، فكان القرآن

١٨– يوحنّا، ١٠/ ٣٠، ٣٨.
١٩– موجز الفلسفة اللبنانيّة، ص. ٨٤١.

(...)»(٢٠). في هذا الإطار يجبُ أن نَفْهَمَ تعلُّقَهُ باللغةِ العربيَّة التي صارت جزءاً أساسيّاً من نظرتِهِ الشموليَّة، وكيف أنّ هذه اللغة هي «لغةٌ رسوليَّة» و«لغةُ الجنَّة». وفي هذا الإطار أيضاً يجبُ أن نَفْهَمَ قولَه بأنَّ الأمَّةَ العربيَّة، التي هي «جوهرٌ لسانيّ»، «مسيحيَّةُ الجوهر»، ونداءَه الشهيرِ إلى العرب لرَفْعِ رايَةِ المسيح الذي هو «مُلْكُ النصرانيَّة والإسلام»(٢١).

ج- النَصْلاميَّة بين السرّ والإعجاز

إنّ جملةَ البراهين التي ساقَها الحاج لإثباتِ ما يصبو إليه، لجهةِ التقاربِ العقائديّ بين المسيحيَّة والإسلام، على الرّغم من قيمتِها الشكليَّة، لا تتعدّى كونَها تماثُلاتٍ ذاتَ طابعٍ لغويٍّ بَحت.

لكنْ، وإذا لم يَكُنْ لهذه النظريَّةِ قيمةٌ عَمَليَّة، فقيمتُها الحقيقيَّة تَكمُنُ في المحاولة المخلِصَة التي أراد بها الحاج أن يُوَفِّقَ بين السرِّ المسيحيّ والإعجازِ القرآنيّ. ففي هذه الإرادَة تَكْمُنُ أهميَّةُ النَصْلاميَّة العقائديَّة.

نحن والنصلاميّة

إن النَصْلاميّة، من حيث هي مشروعٌ توافقيّ، تختصِرُ تيّاراً فكريّاً كبيراً في لبنان سعى، مخلِصاً، طوالَ عقودٍ من الزمن إلى تحقيقِ تقارُبٍ مسيحيٍّ - إسلاميّ على المستوياتِ كافّة. لكن الحربَ قوَّضَتْ إنجازاتِه، اربَكَتْ، فيما اربَكَتْ، جيلاً من الروّاد، أولئك الذين رفعوا الحوارَ المسيحيَّ - الإسلاميّ إلى أرقى درجاتِ الخيار ألا وهو الخيارُ الفلسفيّ... وكان استُشهِدَ من بينِهم كمال الحاج لينضمَّ إلى قافلةِ شهداءِ الفكر في بلادِنا.

٢٠- المرجع نفسه، ص ٨٣٥.
٢١- فلسفة كلِّفتني دمي، ص. ٦٨ / قلق الإنسان ...، ص. ١٥.

في الوقت الذي دافعَ فيه ميشال أسمر عن «الطائفيَّة البنَّاءة»، أثْنى يواكيم مبارك على محاولةِ الحاج، على الرّغم من بعضِ التحفُّظات، معتبراً إيّاها «أمراً هامّاً (في مسارِ) الفكرِ المسيحيّ والشريعة الإسلاميّة»(٢٢). ورأى في اللغةِ العربيّة المجالَ الأهمَّ لِلحوارِ المسيحيّ – الإسلاميّ(٢٣).

بدورِنا، نرى أنّ نَصْلاميَّة كمال الحاج التي جاءَت في بِدءٍ من مسيحيَّتِه، هي مساهمةٌ مخلِصة من بينِ المساهماتِ الكثيرة التي تَهدِفُ، فيما تَهدِفُ، إلى بناءِ مجتمعِ الأخوَّة والتسامُح. إنّها، بالإضافةِ إلى كونِها تدخُلُ في صُلبِ منهجيَّتِه، تجعَلُ النَصْلاميَّة من اللغةِ العربيَّة الأساسَ الصلب للحِوارِ بين المسيحيِّينَ والمسلمين.

ولكنْ، ألا يكونُ الدورُ الإيجابيّ الذي قد تلعَبُه النَصْلاميَّة في لبنان محكوماً بواقِعٍ سياسيٍّ واجتماعيٍّ طائفيّ – بالمعنى السلبيّ للكلمة – تعملُ على تغذيتِهِ قوىً وجماعاتٌ سياسيَّةٌ ودينيَّة، ممّا يُحَوِّلُها إلى أنشودةٍ جميلة تتداوَلُها طيورٌ تغرِّدُ خارِجَ سِربِها؟

كيف تقومُ نَصْلاميَّةٌ عقائديَّة في مجتمعٍ شرَّعَ الإختلافاتِ الطائفيَّةَ وكَثَّرَ الإنتماءآتِ المذهبيَّةَ؟

هل يكونُ النظامُ الطائفيّ أساساً صالحاً لبناءِ المواطِن الذي يُحقِّقُ ما أسماه الحاج «الذاتيَّة اللبنانيَّة»؟

٢٢– Y. MOUBARAC, Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam, U.L., Bey., 1977.

٢٣– يواكيم مبارك، أضواء وتأمّلات، منشورات الندوة اللبنانية، بيروت ١٩٦٥.

هذه التساؤلات، مع غيرِها، قد تُدْخِلُنا في إعادَةِ مناقشةِ النَصْلاميَّة، بدءاً باعتبارِ الحاج المسيحيَّةَ ديناً ودولَة، وصولاً إلى «لاهوتِ» التقارُب المسيحيّ - الإسلاميّ.

خلاصة

باختصار، إنّ ما آلَتْ اليه الحالةُ الفكريَّة في لبنان بعد الحرب، والإرباكاتِ التي وقعَ فيها العديدُ من مفكّرينا، وتنحّي الكثيرين من أصحابِ الرأي، واتّساعَ الهوَّة بين جيلٍ من الحُكّام وأجيالٍ شابَّةٍ حائِرة، وفقدانَ التواصُلِ الفكري، إنّ كلَّ ذلك يحْمِلُنا على الاعتقادِ بأنّ حالةً فكريَّةً جديدة قد تنشأ في لبنان. هذه الحالةُ التي قد تقومُ على مقارباتٍ جديدة في ضوءِ مقتضياتِ تطوّرِ المفاهيمِ والمجتمعات، قد أسَّسَ لها كثيرون، وفي مقدِّمِهم كمال الحاج.

وعلى أمَل أن تَنشأ تلكَ الحالةُ نتساءَل: هل تقوم نَصْلاميَّةٌ في زمن الأصوليَّة وعَصْرِ غطرَسَةِ الصهيونيَّة؟

ONTOLOGIE ET CHRISTIANISME CHEZ KAMAL EL-HAGE

Jad HATEM

Bien des philosophes ont élaboré une théologie rationnelle. Ceux d'entre eux qui se sont reconnus chrétiens ont ajouté une christologie philosophique, si bien qu'un droit de cité a été conféré à cette science indépendamment de la simple théologie révélée avec laquelle, évidemment, elle ne peut esquiver le débat.

Dans le cas d'El-Hage, on assiste à un véritable saisissement par la personne de Jésus. La foi, longtemps gardée sous le boisseau, se déclare avec force et finit par occuper le devant de la scène. La tonalité est telle que la philosophie en pâtit quelque peu au profit de ce qui est appelé improprement théologie. L'auteur a, par exemple, laissé un manuscrit où, sur le ton de la libre méditation, il interrroge la vie du Seigneur.

Je voudrais ici examiner la christologie d'El-Hage à hauteur philosophique, comme pièce maîtresse de son système de pensée. Je constaterai une évolution qui bénéficie d'un approfondissement doctrinaire plus conforme à l'orthodoxie tout en restant fidèle à l'intuition originaire.

Qu'on ne s'attende pas à un exposé de la christologie de l'auteur, ses ramifications et même sa pertinence. J'ai pour dessein de la problématiser à partir de la théologie rationnelle d'El-Hage, théologie qui, pour être simplement esquissée par lui, n'en est pas moins avérée et commande l'ontologie.

Il sera question de deux périodes. Il faut y voir deux centres d'intérêt dont la chronologie peut se chevaucher. L'essentiel de l'ontologie se constitue dans les années cinquante, notamment avec *De l'essence à l'existence* (1959) dont la substance est reprise dans *Entre l'essence et l'existence* (1971) qui sera l'ouvrage de référence dans ma première partie. La deuxième période fleurit à partir de 1965.

I. DIEU DANS LE CADRE DE L'ONTOLOGIE

L'ouvrage fondamental *Entre l'Essence et l'existence*[1] semble exiger la christologie comme clef de voûte du système. A l'instar du *Vinculum univer-*

[1] K. Al-Hage, *Bayna al-Jawhar wal-wujûd, aw nahwa falsafat multazimat*, Beyrouth, An-Nahar, 1971. L'édition révisée ajoute toute une partie pratique (pp. 133-228) portant sur le rapport du philosophe à la politique. La première partie, allégée d'une dizaine de pages par rapport à la première édition, en préserve toute la matière.

sale de Blondel, elle explique et réalise tout, mais est-ce autrement que comme symbole?

L'auteur comprend «le mystère de l'Incarnation» comme «le passage (*intiqâl*) de l'Essence à l'existence», par quoi «ont été sapés tous les obstacles qui ont été érigés entre l'Essence et l'existence, entre le ciel et la terre» (EEE, p. 75).

Ces propositions enveloppent une série de difficultés d'ordre notionnel et théologique qu'il faut d'ores et déjà envisager. Ma méthode sera la suivante: tout écart d'avec la doctrine chrétienne reçue sera versé au profit de la pensée philosophique à condition, évidemment, que la démarche de l'auteur obéisse aux critères de la pensée spéculative.

La première difficulté vient de l'imprécision du champs des deux notions intercorrélées. Le terme de *jawhar* n'est pas pris au sens arisototélicien de substance, mais d'essence au sens d'universel[2] comme l'attestent les exemples fournis : la justice (p. 24), l'humanité (p. 19), et surtout la référence à la formule de Sartre sur l'existence qui précède l'essence (EEE, p. 20).

Or, ultimement, l'Essence désigne Dieu, comme nous y a déjà préparé la proposition sur l'Incarnation. On pourrait préférer une autre formulation du même auteur : Dieu, en tant que valeur suprême par rapport à l'humanité, est essence (pp. 24-25)[3]. Le résultat, pour le moment est le même : Dieu occupe le pôle de l'essence, en tant qu'essence des essences (EEE, p. 26) et reçoit parfois la qualité d'*Essence suprême*[4]. On peut en déduire naïvement qu'il n'a pas d'existence en soi. Quoique cette proposition soit absente de la démarche du philosophe, le premier moment, encore abstrait de sa réflexion, y conduit irrésistiblement. Certes, on ne saurait nier, dit-il, une existence à l'essence ne serait-ce que sur le plan de l'idéalité, puisque penser l'essence, c'est lui conférer déjà une existence noétique (EEE, p. 23). Mais autre l'existence noétique (qui dépend d'ailleurs de qui pense l'essence), autre l'existence réelle, celle d'un existant, tel ou tel individu, déployant la substance au sens d'Aristote. L'essence aspire donc à la concrétude, ne se contente pas de l'idéalité, c'est-à-dire d'une existence abstraite dans la généralité.

Marquons ici une petite pause. La doctrine chrétienne ne retrouve pas

---

[2] Cf. aussi, K. Al-Hage, *Falsafiyyât*, I, Beyrouth, Dar Rîhânî, 1956, p. 88 où, dans l'exemple du langage et de telle langue, l'essence est à l'existence ce que l'universel est au particulier. Voir aussi K. Al-Hage, *Fî al-qawmiyyat wal-insâniyyat*, Beyrouth, Oueidat, 1957, p. 8.

[3] Cf. aussi *Falsafiyyât*, I, p. 236.

[4] K. Al-Hage, *Fî ghurrat al-haqîqat*, Beyrouth, Ed. du Cénacle libanais, 1966, p. 53.

son bien dans l'identification de Dieu à l'Essence car elle définit Dieu comme l'Existant pur et simple, plénitude en acte dont l'essence s'exprime comme existante indépendamment de toute existence concrète. Dieu comme simple essence serait la Divinité (thèse à laquelle notre philosophe finira, dans la deuxième période, par consentir). Dans ces conditions la détermination de l'Incarnation comme passage de l'Essence à l'existence est irrecevable par la christologie dogmatique.

A la décharge de l'auteur, on précisera que l'illustration de la facticité humaine caractérise l'existence comme, non seulement particularité, mais également corporéité, naissance et mortalité (pp. 19-20). Mais il va de soi que toute existence n'obéit pas nécessairement à ces déterminations et donc que Dieu peut exister sans l'Incarnation et sans la Création. Il est à craindre qu'avec ces prémisses l'auteur ne puisse ici reconnaître authentiquement à Dieu l'existence singulière, puisque la singularité reçoit chez lui le facteur empirique[5].

Une existentiation idéale présuppose une existence effective, un support ontologique. On peut dire, à la rigueur que Dieu crée en tant qu'Essence (EEE, p. 27), plus exactement en tant qu'Essence des essences —, son être propre ne peut se résoudre dans une généralité qui aurait besoin de la création pour l'existencier. Car de la généralité à l'être il n'y a pas de passage. Raison pour laquelle, il me faut conclure que, pour El-Hage, l'immédiation du rapport de l'essence à l'existence en Dieu produit nécessairement le divers créaturel. Pour cette même raison, il faudra penser l'essence comme impliquant une forme qui donne impulsion au déploiement. Mais que cette forme puisse être entendue indépendamment de la création du monde empirique, c'est ce que l'usage de cette notion dans *Philosophie et religion* de Schelling montre assez. Mais telle est la logique de l'idéalisme que cette indépendance se retourne en dépendance lors du saut de l'infini dans le fini.

Contre l'existentialisme et l'essentialisme, El-Hage prône une sorte de fusion des deux doctrines antagonistes. Dans la querelle de savoir si l'essence n'existe que dans le monde des idées ou si elle doit exister dans le nôtre, il opte pour la deuxième solution. Les essentialistes se trompent en obligeant l'existence à apparaître comme un dégradé, voire une chute hors de l'essence (EEE, p. 25). Il tient, pour sa part, que la «vérité est vérification» (p. 25), on pourrait traduire : réalisation (*tahqîq*). C'est ici que se laisse surprendre le

[5] On le voit dans son analyse de Descartes qui fait de ce dernier un essentialiste après avoir identifié le cogito à l'essence et l'existence à la réalité empirico-accidentelle (EEE, p. 49; K. Al-Hage, *Madkhal ilâ falsafat Descartes*, Beyrouth, Ed. Oueidat, 1961, p. 72).

sens de l'Incarnation : c'est une modalité symbolique d'une effectuation plus générale : le passage continu de l'essence dans l'existence. En effet, la réalisation est en effet une obligation et le devoir n'a d'autre lieu d'exercice que l'existence (p. 25). Ces propositions induisent une théorie de la nécessité de la création en tant que passage continu de l'essence dans l'existence. Et c'est bien cela que nous lisons sous la plume d'El-Hage dont la philosophie politique saura tirer profit le moment venu.

Sur la question de savoir si Dieu aurait pu ne pas créer le monde, il répond : «apparemment, oui». Toutefois, il renchérit : «Pourquoi, alors a-t-il créé le ciel et la terre, lui l'Essence au-dessus de laquelle il n'en est pas d'autre?» Réponse : «Parce qu'il est Essence» (p. 26). Qu'on ne se cache pas ce que question et réponse ont d'étonnant. La question elle-même d'abord. Si, comme il semblait avoir été convenu, Dieu aurait pu ne pas créer le monde, quel besoin a-t-on de demander le *pourquoi*? Tout *parce que*, en effet, apparaît comme un déterminant, à la seule exception de la liberté. Or, et c'est le second motif d'étonnement, ce n'est pas ce terme qui intervient en fin de parcours[6], mais celui d'Essence. Si Dieu est libre, sa liberté porte sur le *comment* non sur le fait. Autrement dit, il aurait pû créer autrement, mais il n'aurait pas pu ne pas créer (EEE, p. 29). Compte tenu de la quiddité de l'essence, le «probablement oui» de tantôt doit se retourner en non, car elle détermine Dieu en son être comme la suite du texte le montre assez : «En effet! Parce qu'Il est l'Essence des essences. Or l'Essence est parfaite. La Perfection implique qu'elle existe. L'existence nécessite l'extériorité (*al-khârij*). L'intériorité ne suffit pas seule à produire l'existence. Et l'existence est extériorisation, déploiement dans l'extériorité. Si l'existence advient dans l'intériorité, cela tient à ce que l'intériorité s'est muée en extériorité. L'Essence doit donc être existante (*'alâ al-jawhar an yakûna mawjûdan*) et s'étendre (*yamtadd*) à l'extérieur» (p. 26; cf. aussi p. 29).

Ce passage comporte quelques réminiscences de l'argument ontologique[7], mais détourné de son affectation première. Ce qui sert normalement à prouver l'existence de Dieu à partir de la perfection impliquée

---

[6] Comme Al-Hage sait qu'il domine chez Descartes (*Madkhal ilâ falsafat Descartes*, p. 102).

[7] Sur ce point, Al-Hage ne démarque pas Descartes comme on peut le constater d'après le résumé qu'il fait de l'argument chez le Français (*Madkhal ilâ falsafat Descartes*, pp. 97-98), encore que certaines gloses rappellent les siennes : «L'œuvre de Son essence est qu'Il s'exisentie (*an yanwajid*), et l'œuvre de Son existence qu'elle s'existentie» (*Ibid.*, p. 98). Formules qui évidemment n'ont aucun sens chez Descartes, et témoignent plutôt d'une emprise sur Al-Hage d'une conception dynamiste de l'essence divine.

dans son essence, se conjugue ici avec la création du monde de sorte que le monde advient comme à la fois l'extériorisation de Dieu et son existentiation. Comme l'existence, chez El-Hage, signifie la concrétude, et même la visibilité[8], Dieu se manifeste, dans la création, comme existant, autrement dit, c'est alors qu'Il existe à proprement parler. L'obligation à exister signifie donc la nécessité du passage de l'essence à l'existence. Il entre du spinozisme dans cette manière de concevoir l'autoposition de l'essence, à ceci près que le Hollandais s'est exprimé en termes de manifestation plutôt que d'extériorisation. On trouve par contre cette problématique dans l'idéalisme allemand, notamment chez Schelling, pour qui l'existence (le fini), étant une auto-manifestation de l'essence (l'infini), Dieu est transitif[9].

Il faut en tirer la conséquence, que peut-être El-Hage n'avait pas prévue que la création du monde (extériorisation de soi divine), parce qu'elle est nécessaire, puisque l'essence doit exister, est continue. En effet, d'une part, l'effet, n'est pas donné d'un coup, il est en devenir si bien que le particulier ne cesse de manifester l'essence; d'autre part, l'espace et le temps, ressortissant au particulier, la création est de fait éternelle. Ajoutons avec *Du nationalisme et de l'humanisme*, que l'absolu n'est pas meilleur que le relatif puisqu'il a besoin de lui pour être absolu[10].

Poursuivons la lecture du texte pour obtenir plus de précisions sur la nature de la création. Après avoir insisté sur l'exigence d'unification qui anime la raison désireuse de ramener le divers à un même principe, El-Hage analogue le rapport du Créateur aux existants à celui de l'Un au multiple. De là il glisse à une représentation franchement plotinienne du processus de la création : «L'un déborde par excès (*yafîdu bil-tazâyud*), produisant le deux, le trois, le quatre, le cinq, le dix, le cent et le mille. L'un émane en multiple (*al-wâhid yafîdu kathratan*). (...) De même Dieu a produit (*abda'a*) à partir de la lumière de son unicité l'Intellect agent comme le deux provient de l'un par redoublement. Puis Il produisit l'Ame universelle à partir de la lumière de l'Intellect comme le trois provient de l'addition de l'un au deux. Puis il pro-

---

[8] «L'existence est visibilisation implicite de l'essence transcendante» (*Fî ghurrat al-haqîqat*, p. 52).

[9] On lit par exemple au § 567 de *l'Encyclopédie* de Hegel : «Dans le moment de *l'universalité*, dans le domaine de la pure *pensée*, c'est-à-dire dans l'élément abstrait de *l'essence*, c'est donc l'esprit absolu qui est d'abord le *présupposé*, lequel cependant ne reste pas clos, mais, en tant que *puissance substantielle*, est, dans la détermination-réflexive de la causalité, *créateur* du Ciel et de la Terre, mais dans ce domaine éternel ne fait bien plutôt que *s*'engendrer *lui-même* comme son propre *fils*».

[10] *Fî al-qawmiyyat wal-insâniyyat*, p. 113.

duisit toutes les créatures à partir de la matière (*hylè*), et l'ordonna moyennant l'Intellect et l'Ame (...). C'est ce que les philosophes arabes ont appelé la doctrine de l'émanation (*fayd*) qui ne difffère pas essentiellement du récit de la création dans le livre de la Genèse» (EEE, p. 26-27). El-Hage n'est certes pas le premier à trouver des analogies entre la procession plotinienne et la création biblique. Ce qui est sûr, c'est que du point de vue chrétien, le fossé entre les deux doctrines est insurmontable. Il ne suffit pas d'ajouter que la surabondance de l'Un rempli de soi (sur laquelle insiste la première édition[11]) qui est la puissance même de passer à l'existence et donc à la multiplicité (encore une fois, ce n'est donc pas l'existence de l'Un en tant que tel et en soi) est la marque en lui de *l'amour* (EEE, p. 27), car l'amour, la bonté et très exactement la générosité ontologique sont également l'apanage de l'Un plotinien.

La référence plotinienne n'est pas fortuite. On lit : Dieu ne pouvant s'élever, car il n'y a rien au-dessus de Lui, «doit se diriger vers le bas, à savoir vers l'existence. C'est ainsi qu'il y eut le débordement (*fayd*) vers le bas car le débordement n'a pas lieu vers le haut. Telle est la raison de la création des étants. Donc, l'existence existentielle, chez Dieu, est la finalité de son existence essentielle. Elle est son espace vital» (EEE, p. 29). On tient le motif de la création : Dieu se déploie dans l'existence ou plus exactement, il s'autoproduit comme multiple en venant à l'être. Etre est son destin de vivant. C'est à partir de ce point que la liberté divine reçoit son site. C'est seulement en tant qu'essence existentiée que Dieu peut être dit libre. En effet, dira plus loin El-Hage, la liberté ne réside pas dans l'essence, mais seulement dans l'existence (EEE, p. 82). J'en déduis que laissée à elle-même, l'essence divine ne peut pas plus choisir de ne pas créer le monde que de le créer tel. La production n'a rien de délibéré comme chez Plotin. Que l'Un soit, dans sa nature, au-dessus de l'être, cela marque et son essentialité et son indigence. Ce n'est pas une puissance tellement puissante qu'elle puisse ne pas produire, car à cette éventuelle puissance est liée la nécessité d'être. L'intelligence de Dieu n'est pas distincte de sa volonté. L'Essence est libre dans le seul fait d'exister[12].

El-Hage rejoint le christianisme par la positivité de la production du monde. L'émanation n'est pas une chute, autrement dit, une dégradation de l'essence à l'existence (EEE, p. 28; M). Une pensée de la chute est possible

---

[11] *Min al-jawhar ilâ al-wujûd aw min Descartes ilâ Sartre* (M), Beyrouth, Ed. Oueidat, 1958, p. 24.

[12] Je m'explique par là que dans la même page où il soutient la liberté divine du *comment*, Al-Hage se redemande si Dieu a pu créer ce monde-ci selon son désir (EEE, p. 29). On comprend l'hésitation devant ce problème. De plus grands penseurs s'y sont cassés les dents.

seulement comme dévalement d'une existence bonne à une existence mauvaise (M, p. 25; EEE, p. 28), affaire de l'homme. Ce qui s'écarte de la doctrine chrétienne s'avère quand même fondamental. Pour cette dernière, la création se fait *ex nihilo* et ne saurait passer pour une extériorisation nécessaire de la divinité qui en aurait besoin pour être, théorie qui conduit inéluctablement à supposer qu'Il entre en composition avec les étants. L'émanation nécessaire de l'un à partir de l'autre ne vaut que pour la Trinité. Reste que la doctrine peut admettre dans un sens orthodoxe l'idée d'une extériorisation de Dieu en tant que la création impliquerait une existentiation des essences de toutes choses (ou exemplaires), situées dans l'entendement divin selon la ponctuation par saint Augustin de Jn 1:3b-4[13]. Mais cela aussi respire l'influence néo-platonicienne très sensible chez Jean Scot Erigène écrivant : «Toutes les réalités créées sont des manifestations de la pensée divine, car toutes, les visibles et les invisibles, sont un dévoilement de Dieu»[14].

La proposition sur l'Incarnation intervient comme l'illustration hyperbolique d'une réalité universelle et même tangible : «L'Essence divine (...) est existence que nous connaissons sensiblement dans notre existence» (EEE, p. 75). Cela ne tient pas à l'effectuation de tel ou tel sentiment, comme l'amour par exemple (tel est en effet le contexte de l'illustration), mais à la réalité de la création elle-même. Mais alors, si le passage de l'essence à l'existence a lieu en guise de création du monde, quel devient le statut de l'Incarnation dans le cas du Christ, Incarnation qu'El-Hage admet sans problème en critiquant ceux qui voudraient préserver Dieu de la corporéité (EEE, p. 76). Lisons attentivement les sentences qui suivent celle que j'ai tantôt citée sur l'essence divine connue sensiblement dans nos existences : «La religion chrétienne est venue confirmer, sur le plan de la religion, cette vérité. Le mystère de l'Incarnation certifie parfaitement le passage de l'essence à l'existence» (EEE, p. 75). Ce passage a déjà eu lieu. Le christianisme manifeste donc une situation avérée: que l'existence est expression de l'essence. L'Incarnation a un caractère révélateur et n'effectue rien. Elle dit ce qui est. Elle le dit mieux que le simple rapport du générique et du particulier en chaque homme. On pourrait avancer à la rigueur qu'elle parfait le passage en le rendant lui-même en quelque sorte visible et circonscrit. De quoi rappeler la conception hégélienne du Christ comme unité de l'universel et du particulier, synthèse dans laquelle l'immuable prend la forme du particulier. Rien de mieux pour connaître sensiblement l'essence divine : «L'infime, dirions-nous avec Hegel, est donc en

---

[13] Cf. Augustin, *In Joannis evangelium tractatus*, I, ch. 16; Thomas d'Aquin, *Super evangelium S. Joannis lectura*, ch. 1, lect. 2.

[14] *De divisione naturae*, III, PL 122, 680D - 681 A.

même temps le suprême. Que l'essence suprême devenue vue, entendue, etc., comme une conscience de soi dans l'élément de l'être, c'est là en fait la perfection de son concept et par cette perfection l'essence est aussi immédiatement *là* qu'elle est essence»[15]. Mais pas moins que chez Hegel, cette conscience recouvre une réalité plus diffuse, celle de l'esprit humain qui se sait divin quoique pas pour soi. Et si cela El-Hage ne le professe pas (car lui fait défaut ici la pensée de la mort du Christ qui dépasse et l'essence abstraite et la simple sensibilité), l'interprétation peut le déduire sans trop de mal comme la seule proposition capable de cohérer les divers éléments de sa pensée.

Dans sa définition de l'homme, El-Hage conjoint deux approches complémentaires : «c'est un animal qui se développe ascentionnellement» et «c'est un dieu qui s'humanise descentionnellement» (EEE, p. 200). La première formule ne présente pas de difficulté et s'harmonie avec l'idée soutenue ailleurs que l'homme, n'ayant pas besoin d'une existence inférieure à la sienne afin de parfaire son propre Soi ontique ne peut descendre et doit donc s'élever jusqu'à l'essence, valeur qui le surplombe (EEE, pp. 29-30). Ce mouvement avait d'ailleurs été avancé dans une exacte réciprocité avec celui de l'essence divine qui, n'ayant rien au-dessus de soi, s'est vue contrainte de s'abaisser jusqu'à l'existence (EEE, pp. 28-29). Il y a là comme une synthèse d'une forme d'essentialisme où l'essence qui précède logiquement l'existence la rejoint à la fois éternellement (par la création) et graduellement (dans la création) et d'un existentialisme de type sartrien qui accepterait de subordonner sa quête de l'essence à l'essence suprême. La deuxième formule ne laisse pas d'étonner. D'après les données du problème que je viens de rappeler, l'homme ne peut descendre. Le propos ne concerne donc pas l'homme, mais sa constitution. Et bien qu'il emprunte à la christologie, il ne traite pas du Christ. Le dieu qui s'humanise, c'est l'esprit, mais en tant qu'essence qui s'existentie et se corporise en tout homme. C'est dire qu'en chacun s'actualise la structure christologique de l'unité de l'essence et de l'existence[16], le Christ révélant que divine est cette essence, soit en elle-même (c'est le cas exemplaire du Christ), soit par sa dérivation puisque Dieu est l'essence des essences, notamment de l'humanité qui est son espace de particularisation (cf. M, pp. 41-42). La procession des valeurs essentielles à partir de Dieu aboutit à l'homme à qui il appartient de monter vers le principe en s'essenciant (*tajawhur* est le mot, cf. EEE, p. 28).

Il apparaît donc que la constitution humaine est christique dans sa forme générale et qu'inversement, la valeur du Christ est simplement exem-

---

[15] *La Phénoménologie de l'esprit*, tr. J. Hyppolite, Paris, Aubier, II, p. 268.
[16] «L'homme est la rencontre de l'universel et du particulier» (*Falsafiyyât*, I, p. 280).

plifiante. Autrement dit, Dieu s'incarne dans toute l'espèce humaine et c'est à la lumière de cette déduction qu'il faut lire la proposition d'El-Hage: «L'existence humaine est nécessaire [obligation d'existence] pour l'essence divine car Dieu est tout à la fois parfait et libre» (EEE, p. 29).

Il y a une réduction à l'anthropologie chez El-Hage, d'abord de la christologie comme on vient de le voir. L'anthropocentrisme y préside et commande même la théologie rationnelle, car la vérité dépend de l'homme érigé en «axe de toutes les vérités» (EEE, p. 13), en constituant *sine qua non* de la vérité (EEE, p. 33), et même principe d'évaluation (EEE, p. 117). «L'homme est la vérité et il n'est de vérité qui ne soit humaine, car elle est vérité par rapport à l'homme»[17]. Ces positions portent à penser que le système des valeurs en tant qu'hiérarchie des essences (cf. pp. 24, 28) repose sur l'homme plus qu'il ne coule de Dieu, en dépit des apparences[18]. La nécessité de Dieu pour l'homme reposerait, en ultime instance, sur le besoin de fonder absolument la valeur humaine. Je tire ce sens du refus de la mort de Dieu parce qu'elle priverait l'homme d'être valeur suprême (M, p. 211; cf. EEE, p. 123).

Parmi les raisons qui ont poussé notre penseur à rejeter le matérialisme, comptons que ce dernier est incapable de répondre aux questions suivantes: Pourquoi l'homme a-t-il été produit? Pourquoi y a-t-il de l'existant plutôt que le néant? Pourquoi l'homme se demande-t-il qui il est?[19] L'anthropocentrisme de l'interrogation philosophique constitue bien la base de la théologie rationnelle d'El-Hage.

Pour conclure :

(1) Le paradigme du Christ est subordonné à la constitution humaine en tant qu'il en est le symbole.

(2) Le Dieu de la première période de Kamal El-Hage n'est pas celui de la religion chrétienne, mais bien celui des philosophes.

(3) Ce Dieu est finalisé à l'homme et, pour un Feuerbach, s'identifie sans difficulté au genre humain.

(4) Le reste en suit, à savoir le contenu socio-politique de l'ouvrage intitulé *Entre l'essence et l'existence.*

---

17 *Falsafiyyât*, I, p. 32. Cf. K. El-Hage, *Henri Bergson*, I, pp. 8, 26.
18 Il est question du «saint des saints de la vérité humaine» dans *Fî ghurrat al-haqîqat*, p. 57.
19 K. El-Hage, *Henri Bergson*, Beyrouth, Ed. Oueidat, 1955, I, p. 13.

II. LE CHRIST : ENTRE PARADIGME ET DIVINITE

La deuxième période philosophique d'El-Hage opère un centrement autour du Dieu chrétien, par quoi j'entends une convergence du Christ et de la Trinité. En dépit de la matière, et même du ton, parfois homilétique, son propos ne se veut pas théologique, mais bien philosophique[20]. Mais on sent l'auteur comme frappé par une révélation, et au fil de ses nombreuses «conférences-sermons» comme il les appelle, se découvre une expérience du divin. Suivant l'étymologie de *fuçh*, El-Hage écrit : «Le sens de la Pâque est que l'Essence s'est éclaircie et s'est manifestée, que son but est apparu»[21]. Le premier retentissement sur la philosophie de cette manifestation, est que par elle-même, contrairement à la foi, elle ne peut transporter les montagnes[22].

Qu'en est-il d'abord de sa connaissance du christianisme? Cette phase se caractérise par des citations surabondantes de l'Ecriture qui témoignent d'une lecture assidue. Toutefois, le moins qu'on puisse dire, c'est que notre auteur n'est pas au fait de l'exégèse historico-critique. Non qu'il ne soit pas à jour. Il ignore tout d'elle. L'usage qui en est fait, ne laisse pas parfois de susciter l'interrogation. Les erreurs qui frappent l'attention sont d'ordre historique et exégétique[23] avant d'être dogmatiques. Celles qui témoignent d'une information déficiente, marquent peut-être de récentes tentatives d'un néophyte. J'en donne quelques exemples : El-Hage attribue au Nestorianisme la croyance que Jésus était simplement homme (PL, p. 225)[24], ce qui est évidemment

---

[20] *Man hiya Maryam al-'adhrâ'?*, Sin el-fil, 1974, pp. 4-5. Néanmoins, une conférence exactement contemporaine, minimise les achèvements de la philosophie (*Chahâdat*, in *Ibid.*, pp. 32-33.) Sur l'indigence de la raison, cf. K. El-Hage, *Al-'adhrâ' wa Lubnân*, Beyrouth, 1973, p. 12.

[21] *Maghzâ al-fuçh*, Dora, 1973, p. 5.

[22] K. El-Hage, *Al-kâhin. Man huwâ wa mâ huwa*, Jounieh, 1973, p. 16.

[23] Pour conforter la double virginité de Marie et de Joseph, il critique la théorie des frères de Jésus en reprenant, d'après le P. Fromage (qui vécut au XVIII° siècle...), des généalogies fantaisistes (K. El-Hage, *Yûsuf al-batûl*, Burj-Hammoud, 1973, p. 18). Je passe sur les interprétations par trop risquées de l'Ecriture car elles tirent leur valeur, voire leur pertinence, de la démarche elle-même qui se veut spéculative. Mais il arrive à notre auteur d'ajouter au texte qu'il cite. Ainsi dans Mt 1:25, il lit : «Il ne sut pas qu'elle était Mère de Dieu avant qu'elle n'enfantât son fils aîné» (*Ibid.*, pp. 3, 17). L'Evangile ne porte pas ici «Mère de Dieu» dont l'introduction modifie d'ailleurs tout le sens du verset. Notons également qu'El-Hage attribue sans problème l'Epître aux Hébreux à saint Paul (*Al-kâhin. Man huwâ wa mâ huwa*, pp. 22-25). Enfin, quand il emprunte à la *Légende dorée*, le bon sens fait défaut.

[24] *Mûjaz al-falsafat al-lubnâniyyat*, s.v., 1974.

faux. Il croit à tort que le monothélisme est une invention des monophysites (PL, p. 226). On apprend, suprême ironie, que les maronites ont brisé des lances contre le monothélisme (PL, p. 226). El-Hage veut que l'universalité du messianisme de Jésus qu'il juge absente du judaïsme (PL, pp. 178, 190) n'ait pu se déployer que grâce aux Phéniciens (PL, p. 195)[25]. Le regard idéologique commande également l'insoutenable affirmation que la Vierge accompagna Jésus dans ses missions évangélisatrices au Liban, notamment à Tyr et Sidon[26].

Ajoutons à cela un déploiement mythologique sur les anges, Lucifer, la raison de sa chute, qu'on trouve, avec parfois des variantes significatives, dans la plupart des textes.

Les libertés prises avec le texte de l'Ecriture étaient peut-être le prix à payer pour ce que les commentaires comportent d'original et d'audacieux. Mais c'est un prix parfois lourd dès lors que, contre l'intention de l'auteur, ils s'écartent de la doctrine de l'Eglise dont il se veut le fils et défenseur.

Pour mesurer la continuité et la rupture entre les deux périodes, je suivrais dans un premier temps la dernière formulation de sa pensée théorique dans son *Précis de la philosophie libanaise.*

A la signification de la christologie inchoative d'*Entre l'essence et l'existence* ne s'oppose pas mainte déclaration de la deuxième période. C'est ainsi que le dogme de Chalcédoine signifierait l'unité harmonieuse en Christ de l'essence et de l'existence (PL, p. 232). Passons sur la malheureuse ambiguïté du vocabulaire (comme si le Fils éternel n'était pas doué d'existence, comme s'Il pouvait être qualifié d'essence), et remarquons l'insistance sur l'harmonie («*tanâghum*») qui sera explicitée comme «parfaite égalité (*al-tasâwî al-tâm*) entre l'idéal céleste (telle est l'essencialité universelle) et le réel terrestre (telle est l'existencialité particulière) en un dialogue qui est ultimement l'amour. L'idéal ne domine pas plus le réel, que le réel l'idéal» (PL, p. 232). On en

---

25 Dans un manuscrit, longue méditation sur les Evangiles, El-Hage soutient que les Canaanéens avaient une conception universaliste (Ms, p. 70), de même que l'idée de l'Incarnation et de la Trinité (Ms, p. 120). Cf. aussi, la conférence *Al-Masîh wa Lubnân*, Beyrouth, 1969, pp. 17-18

26 *Al-'adhrâ' wa Lubnân*, p. 17. Dans la même page, l'auteur défend la thèse non moins idéologisée et à peine moins insoutenable, que Cana se situe au Liban. Non seulement Marie n'accompagnait pas Jésus dans ses missions, ni ici ni ailleurs, mais il n'est pas *historiquement* certain qu'il soit même venu à Tyr et à Sidon; Bultmann (*Histoire de la tradition synoptique*, Paris, Seuil, 1973, p. 56) tient Mc 7,24, 31 pour le fruit d'une élaboration rédactionnelle.

déduira que chez les autres hommes règne l'inégalité entre l'essence et l'existence. Ceci est confirmé par le fait le péché originel est rendu responsable de la séparation de l'essence et de l'existence (PL, pp. 810, 813). Jusqu'à présent l'innovation est insensible. Le nerf de la christologie demeure anthropocentrique.

Sur la liberté de la création, la position n'a pas changé: Dieu ne pouvait ne pas créer. Mais l'argument diffère: Dieu, par nature créateur, exige une créature qui serait son prolongement (*imtidâd*) (PL, p. 823)[27]. Le vocabulaire de l'émanation n'est pas abandonné (PL, pp. 823, 826). Dieu ne cesse pas d'être défini comme essence des essences, mais il gagne une nouvelle appellation : «existence de toutes les existences» (PL, p. 825) qui ne suffit toutefois pas à en faire l'Etant par excellence qu'il est. Et c'est pour cela que la thématique de l'extériorisation est reprise (PL, p. 826).

L'introduction de la catégorie de Trinité aurait permis d'approcher la solution de l'équation, dogmatiquement irrecevable, de l'existentiation de Dieu et de la création. La Trinité, en effet, est créditée d'avoir réuni en soi l'unité et la multiplicité (PL, p. 231). Dieu peut donc se contenter d'un multiple immanent. Mais comme l'exigence de créer est inhérente à sa nature, la thématique de la création interfère avec la doctrine de la Trinité et l'infléchit. En effet, comme chez Schelling[28], le Verbe semble corrélé à la création : Il est l'acte de créer et l'amour des créatures (PL, p. 824)[29]. Ces formules ne sont pas recevables par cela que le Verbe est, pour l'Eglise, le Fils indépendamment de toute création. Il me semble que c'est en raison de cette instrumentalisation non seulement du Fils, mais de son engendrement, qu'Il est dit «après (*ba'da*) Dieu» quoique non créé (PL, p. 824). Et quand on regarde de plus près, les choses se compliquent : «Le Verbe est l'extase (*wajd*) du Créateur pour aller dans sa créature» (PL, p. 824). On pourrait penser à l'Incarnation. Toutefois, d'une part, le contexte continue de pointer vers la création, d'autre part, ce n'est pas le Créateur qui doit s'incarner, mais le Verbe. Que signifie alors ce *dans* (*fî*) au lieu du *vers* (*ilâ*) auquel on s'attendait? La philosophie de l'Essence divine s'existentiant n'est donc pas abandonnée (bien qu'elle se fasse moins voyante et doive cohabiter avec des formules plus orthodoxes); elle trouve désormais dans le Verbe l'opérateur de ce transit.

---

[27] Cf. aussi *Maghzâ al-mîlâd*, Sin el-fil, 1972, p. 31 : «Dieu est créateur, et le créateur exige une créature».

[28] «Le début de la création est aussi le début de l'engendrement du Fils» (SW XIII, p. 323).

[29] Dans un texte antérieur, c'était le Père qui était dit créateur, au Fils revenant la rédemption (*Al-Masîh fil-Târîkh*, Jounieh, 1968, p. 12).

Ailleurs, la Trinité, dite cosmique, se trouve constituée après le péché d'Adam (PL, p. 179). C'est au mieux opérer une identification de la Trinité immanente avec la Trinité économique comme lorsque le Fils est référé soit à la création soit à la rédemption.

Plus loin, nous sommes surpris par une formule hallucinante: «Le Verbe est le Dieu un qui s'est manifesté dans sa sainte Trinité» (PL, p. 826), qui dogmatiquement n'a pas de sens, mais qui en reçoit, chez le philosophe, par amalgame avec la créature et le mot dans lesquels est suspectée une strucure trinitaire.

On doit à la conférence *Le Christ entre le nationalisme et le socialisme* une distinction précieuse entre Corporation (*tajsîd*) et Incarnation (*tajassud*). Le premier terme sert à qualifier la création du monde et d'Adam à l'image de Dieu : «La Corporation réfléchit clairement l'essence divine. Le monde était une existence pure ne comportant rien de corrompu, de laid et de périssable. C'est cette Corporation que David chantait : "Les cieux racontent la gloire de Dieu et le firmament narre l'œuvre de ses mains" (Ps 19:2)»[30]. Le second l'Inhumanation de Dieu en vue de sauver du monde du péché le monde de la Corporation.

J'aurais pu traduire *tajsîd* par *Incorporation* en parallèle d'*Incarnation*. Mais ce fût charger le terme d'une connotation moniste peut-être indue comme si c'était Dieu qui se dotait d'un corps en créant le monde, notion qu'on peut déduire sans peine, quoique non obligatoirement, de l'existentiation de Dieu. En parlant de Corporation, rien n'est dit de la part de Dieu mise. Mais ce scrupule est balayé par la suite du texte : le monde, à savoir la créature, est désignée comme «*tajsîd* de Dieu dans l'univers (*ma'mûrat*)»[31]. Et ailleurs : «Le *tajsîd* exprime clairement l'Essence divine»[32]. Si donc l'Incorporation désigne le devenir des essences divines en nature[33] et société, l'Incarnation apparaît comme un advenir particulier, celui de l'essence divine elle-même, dans l'espace et le temps et donc dans un peuple[34], dans l'Etendue où l'esprit

---

[30] *Al-Masîh bayna al-qawmiyyat wal-ichtirâkiyyat,* Jounieh, 1969, p. 8.
[31] *Ibid.*, p. 10.
[32] *Maghzâ al-mîlâd*, p. 31.
[33] «La nature porte les idées (*amthâl*) de Dieu» (*Ibid.*, p. 13). Elle est l'ombre du ciel (*Ibid.*, p. 14). Le Christ nous a appris à la sanctifier (*Ibid.*, p. 14).
[34] Sur ce dernier point, *Al-masîhân*, in K. El-Hage et Hânî Naçrî, *Al-Masîhân wal-'açabiyyat fil-Islâm wal-Masîhiyyat*, Beyrouth, 1973, p. 63. La contribution d'El-Hage oppose au Messie national des Juifs le Christ universel et cosmique dont le pouvoir et l'efficace s'étend même par-delà les institutions (p. 196).

est uni au corps. Cela toutefois, n'empêche pas une analogie entre l'existentiation de Dieu et l'Incarnation du Fils. A la même époque, El-Hage écrit : «Le Christ est la parfaite Incorporation (*tajsîd*) de Dieu dans le monde des étants»[35]. C'est pour moi un aveu. La différence entre le Christ et les hommes est une plus grande perfection dans l'Incorporation de l'essence. Sinon comment expliquer des formules aussi osées, à moins qu'elles ne soient simplement outrées, au sens où le langage dit plus que l'intention, que par exemple : «Adam s'est uni hypostatiquement à Dieu»[36]. Elle trouve son explication dans la création d'Adam comme Incorporation majeure, voire comme Incarnation (ici le vocabulaire flotte dangereusement). En effet : «Lorsque Dieu dévoila aux anges l'Incarnation (*tajassud*), à savoir son désir de s'unir (*iqtirân*) à la nature humaine, et que leur fut montré Adam, cet homme-Dieu, la seule créature qui fût à Son image et à Sa ressemblance, il leur fut demandé de l'honorer et de se prosterner devant lui. Rien d'étonnant à cela car Adam est celui qui fut créé à l'image de Dieu et à sa ressemblance. De même le Fils unique. C'est lui qui réfléchit le Père. N'a-t-il pas dit : «Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître»(Jn 1:18)? De même que le Fils est engendré à l'image de Dieu et à Sa ressemblance, Adam est créé à l'image de Dieu et à Sa ressemblance si bien que l'image qui est dans Adam est la même qui est dans le Fils»[37]. On constate la confusicn entre l'Image qu'est le Fils selon Paul (Col 1:15) et la création d'Adam à l'image de Dieu (selon la Genèse). C'est elle qui explique que la création d'Adam puisse être assimilée à une incarnation divine; mais qu'on puisse la penser telle, cela tient à la philosophie de l'existentiation de Dieu à laquelle donc le philosophe demeure fidèle. Mais c'est ici que l'isomorphisme transcendantal du Christ et d'Adam s'élève au concept. En effet, Adam porte en lui le Fils. El-Hage nous prépare progressivement à cette révélation : il glisse d'abord que le refus par Lucifer d'Adam signifia son refus d'honorer en lui «la deuxième hypostase»[38]. Il nous apprend ensuite qu'après avoir mangé le fruit de la connaissance du bien et du mal, Adam est devenu «la deuxième hypostase», à savoir «l'Un divin», car, «à la base, Adam est la deuxième hypostase»[39]. Du coup la rédemption prend une signification qui n'aurait pas déplu aux gnostiques : le Fils vient «sauver son hypostase existant en

[35] *Fî ghurrat al-haqîqat*, p. 4.

[36] *Al-mîlâd bil-Masîh*, Sin el-fîl, 1973, p. 10 : «Âdam ittahada ma'a Allâh ittihâdan uqnûmiyyan».

[37] *Ibid*, p. 6.

[38] *Ibid*;, p. 7.

[39] *Ibid*, p. 10. El-Hage prend à la lettre la parole divine en Gn 3:22 déclarant qu'Adam est devenu comme un dieu.

Adam»[40].

Sur le motif de l'Incarnation, la position semble s'être modifiée sensiblement. Ce qui, dans l'ontologie, exprimait la pleine réalisation de l'Essence dans l'existence au titre de l'auto-manifestation de Dieu, est désormais corrélé à la Rédemption. Mais à celle des hommes (et de la nature[41]) El-Hage ajoute deux autres, qu'on dira essentielles. On vient de découvrir la première. Voici la deuxième : comme la révolte de Lucifer a lieu contre le Fils dont il était envieux, il blesse la Trinité qui est, dit El-Hage sans explication, la croix elle-même, si bien que c'est la Trinité qui est d'abord objet de rédemption par la croix du Christ[42]. Ce thème du conflit entre le Fils et Lucifer peut recevoir une explication de l'ontologie. Parmi les raisons qui portent Lucifer à envier le Fils, comptons que ce dernier est créateur et promis à l'Incarnation[43]. Et comme Lucifer ne parvient pas occuper la place du Fils comme médiateur des créatures, voilà qu'il se retourne contre l'existence laquelle est fondée sur l'amour[44]. J'en déduis qu'une autre existentiation de l'essence était possible, en tout cas dans l'esprit de Lucifer, que le Fils contre en s'incarnant lui-même, amour et douceur dans le monde, plutôt que haine et violence.

A noter d'ailleurs qu'El-Hage, par son insistance sur *le corps* (*jasad*) du Christ au détriment de l'âme frôle l'apollinarisme car il prend le *sarx* du Prologue johannique comme désignant le corps matériel (comme si le texte portait *sôma*), au lieu que *sarx* désigne l'humanité dans sa faiblesse : «Jean n'a pas dit que le Verbe est devenu âme et a résidé parmi nous, ou esprit et a résidé parmi nous, mais il a bien dit que le Verbe est devenu corps»[45]. Et là il s'autorise à écrire «*lahman*», une traduction qui eut parfois cours et encore récemment dont j'ai fait naguère la critique[46].

Toutes ces données étonnantes et qui d'ailleurs ne manquent pas de profondeur, loin de s'expliquer par des influences diverses exercées sur l'auteur (théosophiques notamment), rayonnent du même foyer que l'interprétation d'*Entre l'essence et l'existence* a dégagé. S'il a échappé à la sagacité des

---

[40] *Ibid*, p. 10

[41] *Al-kâhin. Man huwâ wa mâ huwa*, p. 8. Bien qu'il ne soit pas cité, c'est saint Paul qui fonde cette idée.

[42] K. El-Hage, *Al-çalîb*, Kahhalé, 1973, pp. 17-20.

[43] *Maghzâ al-mîlâd*, p. 20.

[44] *Maghzâ al-fuçh*, p. 28.

[45] *Al-mîlâd bil-Masîh*, p. 3. A noter, p. 16, des formules anti-nestoriennes.

[46] «Ho Logos sarx egeneto dans les traductions arabes», in *Proche-Orient chrétien* (39), 1989, n° 3-4, pp. 237-250.

lecteurs, c'est sans doute parce que l'ontologie semblait s'y ordonner à la philosophie politique, comme le sous-titre l'annonçait d'ailleurs sans ambages. Or si dans les textes de la deuxième période, le Christ occupe le centre (y compris dans une réflexion politique, par exemple contre le sionisme), ce qui paraît éclairer rétrospectivement la première phase doit en réalité être interprété par elle, car, d'une part, le noyau en est repris, comme je l'ai montré, et d'autre part, les avancées christologiques, si différentes du dogme que peut-être El-Hage croyait fidèlement penser, sont informulables sans elle.

En dépit de cette fidélité à *Entre l'essence et l'existence*, il importe de noter que, dans une conférence qui suit de peu la publication du *Précis*, un correctif majeur est apporté et qui plus est, avec la conscience d'une modification de la position : «J'ai dit naguère : la vérité est existence et essence. Je dis aujourd'hui : Dieu est existence et essence (...). Dieu est existence, la divinité est essence»[47]. Ces propositions palinodiques ont le double avantage de se conformer à la doctrine chrétienne dont El-Hage voudra de plus en plus se rapprocher et de proposer de Dieu une conception philosophique solide. Mais la muse théosophique ne lâche pas notre penseur puisqu'il n'introduit cette dernière distinction, dans le cadre d'une mariologie spéculative, que pour insinuer en Dieu une polarité spirituelle entre le féminin de la divinité et le masculin de Dieu[48].

L'ontologie garde donc sa prégnance jusqu'à la fin et la pensée à l'œuvre dans la deuxième période se ressent du recouvrement de l'ontologie par la foi et la spiritualité. Des tensions, voire des contradictions dans le traitement de la même matière, font leur apparition dès lors que l'ontologie refait surface en exigeant ses droits. Par son intuition centrale qui traverse visiblement et souterrainement toute sa production, El-Hage est ce philosophe original que même la foi puissante dans le Dieu chrétien n'empêche de penser librement. Qu'on puisse subir le joug du Christ, léger mais joug quand même, cela tient, dirait El-Hage, de la nécessité pour l'essence de s'existentier. La croyance en Dieu ne saurait rester abstraite. Elle doit s'incarner dans telle religion, et quelle meilleure, à cet effet, que celle de l'Incarnation? Que la pensée libre

---

[47] *Man hiya Maryam al-'adhrâ'?*, p. 7. La conférence a été donnée le 30 mai 1974. Le *Précis* ne porte pas de date d'achevé d'imprimer, mais j'en détiens un exemplaire avec une dédicace autographe de l'auteur datée du 2 avril 1974, deux ans avant sa mort.
[48] *Ibid.*, pp. 8,10. La maternité divine de la Vierge est à l'image de la Paternité divine (p. 13). Plus exactement, «l'Esprit saint est la maternité qui fut envoyée à la Vierge Marie» (p. 14). Le langage de l'incarnation n'est pas loin, car la Vierge «incarne» à la perfection la maternité divine (p. 20). Voir aussi, K. El-Hage, *Chafâ'at Maryam al-'adhrâ'*, Zahlé, 1974, p. 12.

court le risque de la dogmatisation (je n'entends pas seulement la religieuse, la politique aussi bien et même plus, notamment la politique de la langue), cela est inscrit dans l'idéalréalisme d'El-Hage dès lors que l'essence voudra s'imposer à l'existence au lieu de simplement la devenir dans des empiries diverses. Le premier cas relève du fait, objet de description phénoménologique, le deuxième du devoir, objet de prescription, voire d'imposition.

Herr Keuner interrogé sur la question de savoir s'il y a un Dieu, demande si le comportement changerait en fonction de la réponse. Si oui, la décision a été prise : «Tu as besoin d'un Dieu». Au cas contraire, la question est sans intérêt[49]. On n'a pas mieux posé le problème de la pertinence existentielle de la foi. De théorique qu'était la question de Dieu dans la première période philosophique d'El-Hage, elle est devenue pratique, le besoin de Dieu modifiant l'exercice de la raison et même sa capacité puisque désormais susceptible d'accueillir Dieu au risque d'être désarçonnée.

[49] Bertold Brecht, *Geschichten von Herrn Keuner*, in *Gesammelte Werke*, XII, Francfort, Suhrkamp, 1967, p. 380.

الجلسة الرابعة

المـوضـوع .. وأبعادٌ أخرى

مدير الجلسة د. سامي مكارم

المتـكـلّمـون

– كمال الحاج رجل المَألَفة الفكريّة:

د. نبيل خليفة

– والدي كما عرفته:

د. يوسف كمال الحاج

كلمة د. سامي مكارم

في الجلسات السابقة تناول المشاركون أبعاداً ثلاثة في فكر كمال الحاج هي اللغةُ والسياسة والروح. وها نحن الآن ننتظرُ أن نتناولَ في جلستنا هذه أبعاداً أخرى عند هذا الفيلسوف اللبنانيّ العربيّ. ولكنْ قبل البدء، إسمحوا لي بكلمةٍ قصيرة أقدّمُ فيها البناءَ الفلسفيّ لكمال الحاج.

تقومُ فلسفة كمال الحاج على أساسٍ أوّل هو العلاقةُ الحميمة بين الوجدان واللغة. والحقيقةُ، عند كمال الحاج، لا معنى لها، أو قلِ المعنى لا وجودَ له، إنْ لم «تتمظهر» بالكلمة. هذا «التمظهر» ليس عَرَضاً، وإنّما هو في أصالة المعنى. وهذا ينطبقُ على الله كما ينطبقُ على الإنسان. فكما أنّ الإبداع الإلهيّ هو «تمظهر» للمطلق، فالكونُ، أو قلِ الطبيعة، هو وجهُ الله. من هنا نستطيع القولَ إنّ الطبيعةَ، بمفهومها الوجوديّ، هي كلمةُ الطابع الإلهيّ. وكما هذه الكلمةُ الإلهيّة هي الله، كما في قول يوحنّا: «في البدء كان الكلمة وكان الكلمة عند الله وكان الكلمة الله»، أو كما في القرآن الكريم: «إنّما قولُنا لشيءٍ إذا أردناه أن نقولَ له كنْ فيكون (سوره النحل: ٤٠)، كذلك الكلمةُ الإنسانيّة هي العقلُ الإنسانيّ، بما «يتمظهرُ الفكرُ فيصبحُ الإنسانُ إنساناً. اللغة إذاً هي «تمظهرُ» الفكر. لا فكر بلا لغة.

واللغةُ، عند كمال الحاج، هي التي يحتّمُها على الإنسان مجتمعُه الذي به يتحقّق إنساناً. اللغةُ العربيّة إذاً هي التي تجعلُ الإنسانَ العربيّ متميّزاً عن غيره. اللغةُ هي الأساس في تكوين الأمّة.

غير أنّ المجتمع، من جهة ثانية، إنّما «يتمظهر»، عند كمال الحاج، بِكيانٍ سياسيّ هو الدولة. يقول في ذلك: «ثمّة كِيانٌ سياسيّ لبنانيّ واضحُ المعالم؛ وعندما نجدُ كياناً سياسيّاً نكون إزاء قوميّة، (في غرّة الحقيقة (بيروت: ١٩٦٦)، ص ٣٤). هكذا ميّز كمال الحاج بين الأمّة والقوميّة. فإذا كانت الأمّة إنّما «تتمظهر» باللغة، فالمجتمعُ إنّما «يتمظهر» بالدولة. المجتمعُ اللبنانيّ، لدى كمال الحاج، ذو قوميّةٍ واضحةِ المعالم هي القوميّةُ اللبنانيّة. غير أنّ هذه القوميّةَ اللبنانيّة إنّما تنتمي إلى الأمّة العربيّة. هذه القوميّة اللبنانيّة، في نظر كمال الحاج، تقومُ على زواجٍ حضاريّ بين النصرانيّة والإسلام. وقد نحت كمال الحاج مصطلحَ «النصلاميّة» يدلّ به على هذا الزواج الحضاريّ الذي لا ينفصلُ، والذي هو أساسُ القوميّةِ اللبنانيّة التي لا تنفصل بدورها عن الأمّة العربيّة. وقد شرح كمال الحاج هذه القوميّةَ اللبنانيّة في كتابه الطائفيّة البنّاءة أو فلسفة الميثاق الوطنيّ مُظهراً أنّ ما يعنيه بالطائفيّة هو الامتدادُ الوجوديّ لجوهر الدين. وهي لذلك لا تعني مطلقاً هذه الطائفيّةَ السياسيّة التي تقومُ على التعصّب القبليّ الذي تغذّيه الإقطاعيّةُ السياسيّة، والذي يجبُ استئصالُه بالتربية الصحيحة الدينيّة والمدنيّة.

هنا نرى كمال الحاج يميّزُ تمييزاً واضحاً بين الدولة والحكومة. فإذا كانت الدولةُ اللبنانيّة ترتكزُ على مفهوم الطائفة التي هي الدينُ مجسّداً في الإنسان – وهذا ما يعنيه «بالنصلاميّة» القائمة على التفاعل الحضاريّ الإيجابيّ بين النصرانيّة والإسلام – فإنّ الحكومةَ يجب ألاّ تترجِمَ هذا التفاعلَ الحضاريّ الإيجابيّ ممارسةً سلبيّةً تمسخ الطائفةَ من كونها الدين مجسّداً إلى كونها إقطاعيةً تقوم على التفرقة لا على التفاعل، وعلى القبليّة السلبيّة لا على الدين الإيجابيّ، وعلى اقتسام الحصص لا على بناء الدولة والمجتمع والفرد.

في ظلّ هذا التجاذب السلبيّ الذي يشهدُه لبنانُ اليوم، وفي ظلٍّ هذا الخلط الغبيّ بين الشعور الدينيّ البنّاء والشعور القبليّ الإقطاعيّ التعصبيّ الهدّام، كم

نحن بحاجة إلى استحضار فكرِ كمال الحاج ودراستِه وتركيزِ الضوء على مفهومه للدين والدولة وللطائفة والقبيله وللأمّة والقوميّة.

في خضمّ هذه الفوضى التي نشهدها في لبنان اليوم أرى أن أختمَ كلمتي هذه بقولين لكمال الحاج، الأوّل مستلٌّ من كتابه في غُرّة الحقيقة (ص ٤٢–٤٣): «إنّ لبنانَ بلدٌ عربيٌّ لبنانيّاً. بلدٌ عروبتُه هي ضرورةٌ لبنانيّة. بلدٌ لو لم يكنْ عربيّاً، لَكان يجبُ أن يعربنوه، ولو لم يكنْ موجوداً في البلاد العربيّة، لَكان يجبُ أن يوجدوه بكيانه العربيّ». أمّا القولُ الثاني فهو مستلٌّ من كتابه فلسفة الميثاق الوطنيّ (ص ٦٨): «إنّ الخطر على لبنان لا يأتي من أنّ الموظّفَ الفلانيّ مسلمٌ أو مسيحيّ، لكنّه يأتي من أنّ الموظّفَ الفلانيّ قد أتى به الزعيمُ الفلانيّ عن طريق الطائفيّة».

كمال الحاج: رجل المَألفة الفكريّة

هذه قراءةٌ بالعناوين العريضة لفكر كمال يوسف الحاج كما تابعتُه وفهمته: فكرٌ محورُه القضيّةُ اللبنانيّة: هاجساً بها، متفلسفاً من أجلها، مؤلّفاً ومؤالفاً بين الفرائض والنقائض خدمةً لها. هدفُه «الأوّل والأخير إيضاحُ لبنان في نظر اللبنانيين»(١) و«إيماني بلبنان وهدفي بدايةً ونهاية، أن يكونَ لبنانُ كما يجبُ أن يكون»(٢). إنّه فكر إيديولوجيّ بامتياز حدّد الغاياتِ التي يجبُ تحقيقُها في السياسة. الغايةُ أرقى شيء. كلُّ الفكرِ من أجل هذه الغاية. إنّه فكرٌ يبحثُ عن الفكرة النافعة لا عن الحقيقة المجرّدة، لأنّ «كلّ تفكير إيديولوجيّ في السياسة هو تفكيرٌ انتفاعيّ»(٣). وأبرزُ أساليب الانتفاعيّة دفاعاً وهجوماً، وتعليلاً وتأويلاً، أسلوبُ المألفة (La synthèse) على لغة العلايلي «والجميعة» على لغة عبد النور.

أوّلاً: في المألفة

١- المضمون: المألفةُ، في سياق هذه المقاربة، تبدأ بالمستوى البسيطِ لمعنى الجمع والتأليف، أي عمليّة الانتقال من البسيط إلى المركّب ومن العنصر إلى الكلّ، لتصلَ إلى المستوى الهيغلي في الفريضة (Thèse) والنقيضة (Antithèse) والمألفة (Synthèse)؛ بمعنى أنّ المألفة «هي حقيقةٌ جديدة

(١) كمال يوسف الحاج: موجز الفلسفة اللبنانيّة، الكريم ١٩٧٤، ص ١٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٩٩.
(٣) ناصيف نصّار: الفلسفة في معركة الإيديولوجيّة، دار الطليعة، ١٩٨٠، ص ٢٥٧.

تحتضنُ الفريضةَ والنقيضَة وتدمجهُما انطلاقاً من وجهةِ نظرٍ عليا». إنّها باختصار منهجٌ فكريٌّ توفيقيّ.

٢- المبرِّرات:

- إنّ الفيلسوف هو ابن زمانه على قول هيغل.

- وليس هناك من فلسفةٍ بل هناك فلاسفة.

- والفلسفةُ هي بنت الوضعيّة التاريخيّة التي يعيشُ فيها ويعاني منها الفيلسوف.

- «وهم فرضوا علينا معركةً زحفت فيها ثلاثُ قوميّاتٍ عربيّة وسوريّة وصهيونيّة»(٥)، وبالتّالي، فإن «الحريّةَ مدارُ المعركة حول لبنان. وقضيّةُ لبنانَ هي قضيّةٌ قوميّة قبل كلّ شيء وفوق كلّ شيء»(٦).

- وعليه كانت «فلسفتي إنخراطيّة»(٧). وهي كذلك من أفلاطون إلى سارتر.

- وكان ينبوعها التراث الفكريّ اللبنانيّ الذي هو «من عهد زينون فكر مألفيّ توفيقيّ يزاوج بين الثنائيّة»(٨) في كافة أبعادها، «لأنّ تركيب لبنان ثنائيّ التأليف»(٩). ولعلّ أبرزَ نموذج له في العصر الحديث هو أنطون سعاده الذي خلّف لنا تركةً فلسفيّة خالدة»(١٠)، إذ حقّق المألفةَ التوفيقيّة على مستويات ثلاثة:

إيديولوجيّاً: الفكرة السورويّة كمألفة بين الفكرتين اللبنانويّة والعروبويّة.

---

(٤) Dictionnaire Philosophique Dictionnaire Le Robert.

(٥) كمال الحاج: موجز الفلسفة اللبنانيّة، ص ٧١٥.

(٦) كمال الحاج: «قوميّات إزاء القوميّة اللبنانيّة» في أبعاد القوميّة اللبنانيّة، الكسليك، ١٩٧٠، ص ٥٢.

(٧) كمال الحاج: موجز الفلسفة اللبنانيّة، ص ٦٦٣.

(٨) كمال الحاج: المبرِّر الفلسفيّ للقوميّة اللبنانيّة، الكسليك، ١٩٦٣، ص ٢٢.

(٩) كمال الحاج: الفلسفة اللبنانيّة الحديثة، دار الانطلاق، ١٩٦٤، ص ٣٠.

(١٠) كمال الحاج: موجز الفلسفة اللبنانيّة، ص ٦٥٤.

فلسفياً: المدرحيّة كمألفة بين المادّة والروح.

دينياً: الإسلام كمألفة بين المحمّديّة والمسيحيّة.

ثانياً: مألفات من أجل لبنان

إنطلاقاً من هذه المبرِّرات الفلسفيّة التاريخيّة والذاتيّة، أصبحتِ المألفةُ الفكريّة النقطةَ المحوريّة في فكر كمال يوسف الحاج، يعتمدُها ويستعملُها على كافّة الصعد وفي مختلف المجالات وفي جميع معاركه الفكريّة من أجل لبنان. إنّها، بامتياز، سلاحُه التكتيكيّ والستراتيجيّ في آن: فلسفياً وإيديولوجياً ولاهوتيّاً وسياسيّاً وثقافيّاً.

إنّ الخطّ البيانيّ لمسار تفكيره يمكنُ اختزالُه نظريّاً على الشكل الآتي:

«أوّل معضلة جابهتُها هي معضلةُ التوفيق بين الفكر والكلمة (معضلة اللغة)... (ومن ثمّ تحقّقتُ) أنّ الفلسفةَ بنتُ فيلسوفها، وفيلسوفَها ابنُ مجتمعِه، والمجتمعَ قوميٌّ أساساً، والقوميّةَ فعلٌ سياسيّ كبير.. فيه يحافظُ الإنسانُ على اثنتين: الحريّة والحياة... ولأنّ قوميّتي تُقتاسُ بالأرض التي يربطُني بها جسدي... والتي «تحقّق كيانُها السياسيّ في لبنانَ الدولةِ وعُبِّر عنه بميثاق ١٩٤٣. أعلنتُ قوميّتي اللبنانيّة في وجه القوميّاتِ الثلاثِ الزاحفةِ على لبنان: العربيّة والسوريّة والصهيونيّة، ووجدتُ الحلقةَ المفقودة التي تربطُ لبنانَ بالعروبة، أي بين كيانَين متحالفين متخالفين، بالتمييز بين القوميّة والأمّة، فنقول بالقوميّة اللبنانيّة والأمّة العربيّة.. الأمّةُ جوهرٌ لسانيّ. القوميّةُ وجودٌ سياسيّ، تلك هي نظريّتي»(١١).

(١١) كمال الحاج: موجز الفلسفة اللبنانيّة، ص ص ٦٧٢، ٦٦٥، ٦٦٩، ٦٩٨، ٦٩٤، ٧١٥، ٧٥١، ٧٥٣.

إنطلاقاً من هذه الصورة الشيماتيكيّة المعبِّرة عن فكر كمال يوسف الحاج، نكتفي بإيراد بعضِ النماذج عن مألفاته:

١- المألفة الأولى والكبرى في اللقاء المتعادل للجوهر والوجود للمثاليّة والواقعيّة، وبه يتحقّقُ سرُّ التجسّد وتولد الحقيقةُ باعتبار أنّ «الحقيقةَ ذاتُ جناحين متساويين هما الجوهرُ والوجود»(١٢).

٢- اللغة الأم كمألفة بين الفكر والكلمة، لأنّ «الفكر يتجسّدُ لغةً. ولغةٌ واحدة تجسّد الفكرَ كاملاً، وهي اللغة الأم»(١٣).

٣- القوميّة كمألفة بين الفلسفة والسياسة إذ «على حافّة القوميّة تتعانقُ الفلسفةُ والسياسة»(١٤). «فالفلسفة قادتني إلى القول بقوميّة لبنانيّة، والقوميّةُ اللبنانيّة قادتني إلى القول بفلسفة لبنانيّة»(١٥). «والقوميّة هي أرفعُ المستويات الاجتماعيّة. بدونها لا إنسانيّة للإنسان. فهي تَعَانقٌ بين الجوهر الإنسانيّ والوجود الفرديّ»(١٦).

٤- الشخصيّة اللبنانيّة كمألفة بين الوجود السياسيّ القوميّ اللبنانيّ (الكيان السياسيّ - الأرض) من جانب، والجوهر اللسانيّ (اللغة العربيّة) كوحدةٍ لسانيّة من جانب آخر. وهكذا يتولّدُ «شعوري الخاص بأنّني مزدوجُ الشخصيّة: لبنانيٌّ لا غبارَ على لبنانيّته، وعربيٌّ لا غبارَ على عروبته.. إنّه تمايزٌ فرضه عليّ الواقعُ اللبنانيّ»(١٧) حيث تأتلفُ قوميّةُ الأرضِ وعروبةُ اللغة.

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٦٧١.
(١٣) كمال الحاج: موجز الفلسفة اللبنانيّة، ص ٦٩١.
(١٤) كمال الحاج: موجز الفلسفة اللبنانيّة، ص ٦٧٠.
(١٥) كمال الحاج: المبرِّر الفلسفيّ للقوميّة اللبنانيّة، الكسليك، ١٩٦٣، ص ٩.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٨.
(١٧) كمال الحاج: موجز الفلسفة اللبنانيّة، ص ٧٥٦.

٥- النصلاميّة كمألفة بين النصرانيّة والإسلام. والمدخلُ إليها مألفةٌ أولى داخل المسيحيّة ذاتِها بين جماعةِ الفصل وجماعةِ الوصل في موضوع المسيحيّة كدينٍ ودولة. «فإذا كان الإسلامُ ديناً ودولةً، وهذا صريحٌ، فمن الواجب على المسيحيّة أن تكونَ ديناً ودولة»(١٨). «إنّ فلسفةَ لبنانَ مؤمنةٌ بإلهٍ واحد، وما من قوميّةٍ اقترن اسمُها بالدين كالقوميّة اللبنانية... إنه دينٌ يجمعُ في أخوّةٍ صحيحة بين النصرانيّة والاسلاميّة، إنّه «النصلاميّة»(١٩).

خلاصة

مع كمال يوسف الحاج «لا معنى للسياسة إذا لم يُضِئْها الفكرُ.. وما يقودُنا إلى المستقبل ليس الكلمةُ وحدَها، بل الكلمةُ-الفعل. المفكّرُ هو مخطّطٌ ومنفّذ، إنّه مفكّرٌ وسياسيّ»(٢٠). في تقييمٍ أوّلي لتجربته الفكريّة، بإمكاني التأكيدُ أنّه حقّق قفزةً نوعيّةً تحريريّةً في مجال اللغة العربيّة فأحرج الكثيرين. أمّا في الجانبِ الفلسفيّ فقد تولّد خلافٌ شديد بين مؤيِّديه ومعارضيه. ولغيري من الاختصاصيين أن يقولوا رأيَهم فيه. حسبي الإشارةُ إلى أمرين:

الأوّل: أنّه إنسانٌ صادق مع نفسه، ملتزمٌ بقضيّة شعبه مهما كان الرأيُ فيه.. وفيها.

والثاني: أنّه شكّل صمّامَ أمانٍ فكريّ للعديد من الشباب اللبنانيين في مرحلةٍ تاريخيّة، دقيقةٍ وصعبة من حياةِ لبنانَ الوطنيّةِ، مهما اختلف القولُ في تقييم مضمونِ هذا «الأمان»: «أكان خروجاً من القرون الوسطى أم عودةً إليها»، كما رآه البعض(٢١).

(١٨) كمال الحاج: فلسفة الميثاق الوطنيّ، بيروت ١٩٦١، ص ٧٨.
(١٩) كمال الحاج: المبرّر الفلسفي للقوميّة اللبنانيّة، ص ٢٥-٣٠.
(٢٠) أدونيس: فاتحة لنهايات القرن، دار النهار، ١٩٩٨، ص ٨٤.
(٢١) ناصيف نصّار: نحو مجتمع جديد، دار الطليعة، ١٩٩٧، ص ٥٣.

لقد كان كمال يوسف الحاج رجلَ حضورٍ مميّزٍ، تمرّدَ كمفكّرٍ مسيحيّ على ثقافة الذاكرة.

وطوالَ حياته، ظلّ يسألُ باستمرار ويبحثُ باستمرار، فلا يستعيدُ ولا يركن، بل يجيدُ «سحر الكلمة». وبذا حرّك الجمودَ الثقافيّ، وتخطّى المرجعيّةَ المعياريّة، فصار خطيراً وخطراً!

... وكان طبيعيّاً أن يواجهَ الاستشهادَ داخل ظلاميّةِ النفوس البائسة القرن- أوسطيّة، وخارج مألفةِ الفكر بين الإنسان والتاريخ!!

والدي كما عرفته

د. يوسف كمال الحاج

لا يدّعي هذا السردُ الوقائعيّ الذاتيّ ما لَيْسَهُ أصلاً: أن يكونَ مَطَافاً معرفيّاً في فلسفةِ كمال الحاج على يد أحد أبنائه. أعترفُ بأنّ العنوانَ ملتبسٌ قياساً على المضمون. هل هو أبي كما عرفتُه أنا؟ كما عُرِف؟ كما عرّف نفسَه بنفسه؟ هل يدورُ الكلامُ عليه؟ على عالمه؟ على ما رَمَزَ إليّ؟ هل يتبدّى كمال الحاج في هذه السطور شخصاً اجتماعيّاً أكثر منه وجداناً حيّاً؟ هل الأنا (المستترة) في العنوان تكتب سيرة، تستظهر كمال الحاج أكثر ممّا «تعرفه»؟ ربما بدا المقالُ مفتوحاً في بحثه عن «مؤدّى»، أو ربما مفتقدَه. ولا عجب أنّ قصّتي مع والدي ملفوفة باجتهالٍ متلمّس. ولا أملكُ، عندما أكتب «عارفاً» إيّاه، إلاّ أن أردَّ على سؤال مستحيل طرحه بردّ يتساءل. عندما طلب منّي الصديق الكريم الأستاذ **جورج مغامس** هذا المقال تحت هذا العنوان، أعترف بأنّني قبلتُ مدفوعاً بحرارةِ طلبه وبحرارة المودّةِ والتقدير اللذين أكنّهما للإعلاميّ القدير والقلم الرهيف الذي يمثّل. أمّا وقد كتبتُ الآن ما كتبت، فإنّني أقف متسائلاً أمام «مغزى» هذه الكلمات اللاهثة. لكنْ حسبُها أنّها شهدت لتفاصيلَ معبّرةٍ في حياة أبي ما كان لأحد غيري، ربّما، أن يشهدَ لها. وحسبُها، أخيراً، أنّها اندفقت من لُبابِ الصدق وصفوة الأمانة.

كان اليومُ يومَ اثنين. الإثنين ٥ نيسان ١٩٧٦. كنت راجعاً من معهدِ الأبحاث النوويّة في «أورسي» (Orsay)، البلدةِ القريبةِ من الضاحية الباريسيّة، بعد عناءِ نهارٍ من الدراسة العليا في الفيزياء النوويّة، إلى غرفتي في البيتِ الفرنسيّ – اللبنانيّ في باريس. وجدتُ بطاقةً بريئة لي في مقصورةِ الاستقبال: «الرجاء المرورُ بمكتب المنسنيور رزق الله مخلوف». كان المنسنيور مخلوف، رحمه الله، مديرَ البيتِ الفرنسيّ – اللبنانيّ والنائبَ البطريركيّ في باريس، إضافة إلى أنّه كان من أعزّ أصدقاءِ أبي. لاقاني بوجهٍ متقرّس من الهول، وعينين مقرّزتين انكفأ بريقهُما من فَرْطِ الكَمَد. كلّمني باقتضابٍ يَجترعُ

الغَصَص، بصوتٍ مخطوف من عالمٍ آخرَ: «عزيزي يوسف، وردنا نبأٌ مفاجئٌ من بيروتَ عن أبيك». قاطعتُه فوراً: «مات»؟ اعتصم بذاك الصمتِ الذي يُغني عن كلّ جواب. قلتُ: «كيف»؟ قال: «لم تصلْنا أيّةُ تفاصيلَ. أبوك كان قدوةً في الايمان. توكّلْ مثلَه على الربِّ يسوعَ في هذه المحنة. عزاؤنا أنّ أمثالَه لا يموتون في قلوب الصالحين وفي ضمير الشعوب».

هكذا عرفتُ بمقتل أبي بعد ثلاثة أيام، وعلى بعد آلافِ الفراسخ. كانت هنيهةً – مفترقاً في حياتي. قبلها عرفتُ والدي بنظراتِ الأرض. بعدها – وحتّى اليوم، أعرفُه برَنَوات السماء. قبلها عرفتُ والدي بنبض الحواس. بعدها – وحتّى اليوم – أعرفُه بهدأةِ العقلِ وغصّةِ الايمان.

كمال يوسف الحاج، ماذا عرفتُ عنه؟ ماذا عرفتُ منه؟ كيف عرفتُه في وجوده الدّنيويّ وفي حضوره الأخرويّ؟ طويلةٌ قصّتي مع أبي في أفراحها وأتراحها، في أضوائها وعتماتها. لقد كان معبري إلى دار الوجود. كان دليلي في رحاب الفكر والعلم. كان قدوتي على دروب الايمان. كان أحبَّ قادوميّةٍ عندي إلى منبعِ كلِّ وجود، وكلِّ فكرٍ وعلم، وكلِّ إيمان... إلى يسوعَ المسيح.

لستُ هنا لأظهّرَ حضورَ كمال الحاج المدوّي في مملكةِ التفلسفِ في حقائقِ الأرض، ولا في ملكوت الشهادةِ لحقائقِ السماء. غيري حبّر عنه واستفاض. ولغيرهم أن يحبّرَ الكثيرَ بعد. سأكتفي معكم ههنا بتسليطِ ضوءٍ حميم على الأب والإنسان. لكن حتّى هذه المكاشفةُ ستبقى إلى حدٍّ بعيدٍ مشوارَ حنينٍ إلى جنّة القِيَم.

لم يولدْ في لبنان، هو الذي عقلُه ومنطقُه لاحقاً حتّى تماهى به، بل في مراكش في السابعَ عشرَ من شباطَ ١٩١٧. عاش طفولتَه متنقّلاً بين المغرب ومصر، مع أمّه أديل بشاره ووالدِه يوسف الحاج، الأديبِ والصحافيّ والسياسيّ

المرموقِ الماسونيّ الهوى والاحترافِ على غيرِ عداوةٍ للأديان السماويّة(١)..... يوسف الحاج، الذي زرع في فؤاد ابنه كمال حبَّ اللغةِ العربيّة قلباً... وحتى قالباً، بدليلِ أنّه عَهَدَ به إلى نجيب الهواويني، خطّاطِ ملكِ مصرَ السابق فؤاد(٢)، ليعلّمَه أصولَ الخطّ العربيّ على أنواعه، فتخرّج الفتى كمال على الهواويني خطّاطاً في سنّ الثانيةَ عشرة.(٣)

بعد عودةِ الأسرة إلى قرية «الشبانيّة» في المتن الأعلى، مسقطِ رأس آل الحاج منذ سنة ١٨٦٠(٤)، عاش كمال بحبوحةً في طفولته لأنّ والدَه بقي

١- المحاولة اليتيمة، على حدّ علمي، لتطهيرِ فكر يوسف الحاج من خلال ما كُتب في مجلّة «الوقائع الماسونيّة» هي للدكتور جاد حاتم في محاضرته (بالفرنسيّة) «Les chrétiens du Liban et le supra-confessionnalisme religieux» لمناسبة المؤتمر اللاهوتيّ الرابع في معهد القدّيس بولس للفلسفة واللاهوت (حريصا، ٢٠-٢٢ أيّار ١٩٩٤) حول موضوعِ «الحريّة الدينيّة في الشرق الأوسط» (راجعها في كتاب: "La liberté religieuse au Moyen-Orient", Actes du IVe symposium interdisciplinaire, Institut Saint-Paul de Philosophie et de Théologie, Harissa, 20-22 Mai 1994, Editions Saint-Paul, Beyrouth - Jounieh - Zahlé, 1995, pp. 96-98)

٢- كان يوسف الحاج صديقاً شخصيّاً للملك فؤاد، لأنّهما كانا من الماسونيين القلائلِ في الشرق العربيّ من حَمَلةِ الدرجة العليا الثالثة والثلاثين في الماسونيّة الرمزيّة.

٣- سرّني أن أعثرَ على ذكرٍ لذلك في كتابٍ قديم معاصر لصبا والدي هو «تاريخ العاقورة» للأب لويس الهاشم (مطبعة العلَم، بيت شباب، ١٩٣٠). يقول في الصفحة ٤١٩: «.... إنّ الذين قطنوا بحرصاف عُرفوا ببيت الحاج. واشتهر منهم الخوري يوسف وداود بالوجاهة والإقدام... وارتحل نسيب لداود وقطن الشبانيّة، فولد يوسف الحاج الشهير بفصاحته، وله ولد حاز الشهادةَ الممتازة في الخطّ في العاشرة من سنيه...»

٤- عن نسب آل الحاج يقول الشيخ إدمون بليبل في كتابه «تقويم بكفيا الكبرى وتاريخ أسرها» (مطبعة العرائس، بكفيا، ١٩٣٥) في الصفحة ٢٥٦: «حينما حُرقت العاقورةُ سنةَ ١٦٦٠، فرّ أبناءُ غصوب الهاشم من بلدتهم تلك إلى قريتي حاقل وبشعله، ثمّ نزح بعضُهم إلى بيت شباب وضواحيها. وفي نحو سنة ١٨٠٠ جاء فارس وبطرس والياس الحاج غصوب من محلّة مار بطرس كريم التين إلى بحرصاف. وبعد حوادث سنة ١٨٦٠ ذهب منها أنطون بطرسِ إلى الشبانيّة «قرب حمّانا» فتوطّنها، ومن نسله فيها الأستاذ يوسف الحاج الأديب المعروف بابن بطّوطة». وأنطون بطرس، على حدّ زعم حفيده لابنته المرحوم الدكتور الياس البعقليني، الجرّاح اللامع في زمانه الذي كان الطبيبَ الخاص للرئيس الراحل بشاره الخوري وإبن عمّة جدّي يوسف الحاج، أتى إلى الشبانيّة طاهياً في حاشية المير توفيق أبي اللمع. هناك وُلد بطرس الذي كان مزارعاً، وبطرس وَلد يوسف جدي، ويوسف وَلد كمال أبي. وأذكر أنّ جدّي يوسف كان يوقّعُ معظمَ قصائده باسم يوسف الحاج الهاشم تذكيراً بالعائلة الأصل للجدّ الأبعد غصوب الهاشم من العاقورة، المرتبطة، على ما يُظنّ، بالنسب الهاشميّ القريشيّ الشريف.
كما كانت له مساهمةٌ في تأسيس رابطة – آل الهاشم، أو «الجامعة الهاشميّة كما تُكنى، إلى جانب الشاعر والأديب الراحلِ أمين نخله والمرحوم الأديب يوسف غصوب ووجوهٍ أخرى من العائلة الهاشميّة. (راجع، مثلاً، الوثيقة المنشورة في صحيفة «الديار»، السبت ١٧ كانون الثاني ١٩٩٨، ص ١١)

على صلاتٍ وثيقة بأكابرِ القومِ في العالمِ العربيّ عبر الماسونيّة، خصوصاً بالشيخ خزعل خان أمير المحمَّرة(٥)، ممّا وقّاه الضائقةَ الماديّةَ إلى حينٍ، ودفعه إلى إكثارِ أسفارِه إلى ديار العرب - من هنا تلقيبُه بابن بطوطة - لنشر الماسونيّة وإصدار منشورات عربيّة للتبشير بها في كلٍّ من بيروت (مجلّة «الوقائع الماسونيّة»، صدرت للمرّة الأولى في ١٩٢١/٥/١) ودمشق (جريدة «الأنوار»، صدرت في ١٩٢٢/٢/١)(٦). النتيجةُ كانت أنّ الوالدَ أهمل الأسرةَ التي وقع عبءُ تربيتِها على أمّ كمال، أديل بشاره، والتي كانت، على عكسِ زوجِها المارونيّ «المشلّط»، بروتستانتيّةً ممارسة، بل كانت ابنةَ «مبشّرةٍ» بروتستانتيّة هي زيزف بشاره.

٥- حالياً خورمشهر في إيران. كانت المحمّرة في أوائل القرن العشرين عاصمة لإقليم عربستان، الموجود حالياً في إيران، الذي كان جزءاً من العراق من الناحيتين الجغرافيّة والطوبوغرافية، وكذلك من الناحية السكّانيّة، حيث أن سكّانَه عرب يتكلّمون العربيّة، كما أنّ العشائرَ العربيّة التي كانت تسكنُ ذلك الإقليمَ كانت العشائرَ نفسَها التي تسكنُ الجزءَ الجنوبيّ الشرقيّ من العراق. وقد تضمّنت إحدى الوثائق السريّة التي نُشرت بعد الإستيلاء على محتوياتِ المحافل الماسونيّة في مصر، جدول أعمال محفل عباسي رقم ٢٢٣ بشرق القاهرة، المشمول برعاية المحفل الأكبر الوطنيّ المصريّ، وجاء في الوثيقة المحفلية الموجّهة من كاتب السرّ محمّد زكي سالم:

«حضرة الأخ العزيز، ....

.... جدول الأعمال:

١- .....

.....

٥- النظر في منح وسام لكلٍّ من الأخوان المذكورين اعترافاً بجليل خدماتهم وهم:

أوّلاً- حضرة صاحب العظمة سردار أقدس عربستان وأمير يونان الأخ فائق الاحترام خزعل خان سلطان المحمّرة، ورئيس محفل (خزعل خان)، والأستاذ الأعظم الإقليميّ للعراق.

ثانياً- الأخ فائق الاحترام يوسف الحاج، رئيس محفل (الحاج)، والأستاذ الأعظم الإقليميّ للعراق.

ثالثاً: ....»

(راجع كتاب مالك منصور «حقائق عن الماسونيّة»، بغداد، دار الثورة، ١٩٧٣، ص ٥٢)

٦- كان يوسف الحاج قد أصدر في شبابه جريدة «المرصد» في باريس (١٨٩٣/١١/٢٤-١٨٩٤) وجريدة «الاعتدال» في بحمدون (١٩١٠)، إضافةً إلى جريدة «الشاغور» في حمّانا (١٩١٠/١٠/٢١) بالاشتراك مع الياس عاد.

(راجع كتاب يوسف أسعد داغر «قاموس الصحافة اللبنانيّة: ١٨٥٨-١٩٧٤»، منشورات الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٧٨، ص ٣٥٠)

كان من نتيجةِ هذه التركيبةِ الأسرويّة أن تملّكَ قلبَ الفتى كمال حبُّ اللغةِ العربيّة، وذلك بشقّيها الفصيحِ والعاميّ اللبنانيّ، قدوةً بأبيه يوسف الذي ملك ناصيتّها نثراً وشعراً، فصيحاً وعاميّاً. كذلك تملّكتْ قلبَه محبّةُ المسيح قدوةً بأمّه المسيحيّةِ البروتستانتيّة المجاهرةِ بمسيحيّتها ضدّ ماسونيّةِ زوجها. فبقيت الماسونيّةُ محصورةً بيوسف الحاج إلى حين ارتدّ عنها واضعاً في أحوالها وأهدافها كتاباً مهمّاً، هو الذي خَبِرَها عن كثبٍ وبلغ فيها كلّ مبلغ، وكان بعنوان «**هيكل سليمان أو الوطن القوميّ لليهود**»(٧). هذا الكتاب، في ظنّي، سيلعب دوراً حاسماً في توجيه فكر والدي فيما بعد حول الصهيونيّةِ والمسألةِ اليهوديّة في الشرق.

حصيلة القول أنّ والدي عاش طفولة خصبة وصاخبة فكريّاً، زاد من خصوبتها أنّ الأسرة استقرّت في رأس بيروت، الحي الكوزموبوليتي الذي كان رئةَ الحياة الاجتماعيّة والفكريّة في بيروت آنذاك، وزاد من صخبها أنّ والدَه تعرّف أيضاً، وهو النهمُ إلى المعرفة، إلى الأرواحيّ «الدكتور» داهش، وكان من مناصريه الأوائل، فاندلعت حربٌ جديدة في الأسرة بين الأب والأم، وأطبقتِ الأخيرةُ بيد من حديد على تربية كمال لدرء كلّ تأثير غيرِ محمود عنه، ماسونيّاً كان أو داهشيّاً. وربّما كان هذا من الأسباب غيرِ المعلنة التي دفعتها إلى العهدة به إلى الآباء اليسوعيين في بيروت، هي البروتستانتيّةُ القحّة، لكي يعيشَ في كنف نظام صارم ويبتعدَ كلّياً عن تجاربِ والده الفكريّة.

لم يخبْرني أبي قَطّ عن مرحلة البحبوحةِ من طفولته، بل كان دائماً يتذكّرُ ما خَبِرَ فيما بعد من شظفِ عيشٍ، بعد أن غَدَرَ الزمانُ بهم وانقلب دولابُ الدهر. أمّا المعلوماتُ التي في حوزتي عن أنّ كمال الحاج الصبيّ كان يلعبُ بالليرات الذهبيّة و«يستّفها» بعضاً فوق بعض، فهي من أُختهِ الصغرى، عمّتي سامية،

٧- يوسف الحاج، «هيكل سليمان أو الوطن القوميّ لليهود»، بيروت، مطبعة صادر، ١٩٣٤.

التي تتذكّرُ أيضاً أنّ والدَها يوسف، وهو المعروفُ بكرمه الحاتميّ وبتبذيره، وصل به الشراءُ إلى حدّ ابتياع سيّارتين في ذلك الزمان: واحدةٌ لاستعماله الخاصّ، وأخرى بتصرّفِ أهلِ ضيعته ليترفّهوا بها. لكنْ، كما سبق وقلتُ، لم يكن والدي يودُّ أن يستذكرَ من مرحلةِ صباه وشبابِه سوى تلك المظلمةِ منها التي دارت فيها الدوائرُ على الأسرةِ، فاضطُّر، آخرَ الأمرِ، إلى العملِ في مطبخِ الجامعة الأميركيّة على غسل الصحون وتقشيرِ البطاطا ليعيلَ نفسَه وليدفعَ قسطَ دراستِه فيها.

عن هذه المرحلة من حياته، كان يحبُّ أن يستفيضَ في الشرح لي، وقد شاءني دوماً نديمَ روحِه. كان يصفُ نفسَه بالقنوعِ المتقشّفِ المتواضع. والأرجحُ أنّ أمّه كانت لها اليدُ الطُّولى في تدريبه على تلك الحياة الزهودة. أخبرتني جدّتي بنفسها كيف عوّدتِ ابنَها على الارتضاءِ بما تيسَّرَ من الطعام. ذاتَ مرّةٍ، حكت لي، جاءها ابنُها من المدرسةِ ليتغدّى، فدفعت إليه بصحنٍ من الكوسى المحشيّ. كان كمال يكره الكوسى المحشيّ، فرفض الأكل. أجابته جدّتي أنّ هذا هو الموجودُ، فأصرَّ على الرفض. عندئذٍ أجابت بكلّ هدوء – وكانت دائماً هادئةً – إنّ الصحنَ سيبقى محفوظاً له في «النمليّة»، وحين يغيّرُ فكرَه يستطيعُ أن يأكلَ ما فيه، وإلاّ يبقى بلا أكل. قاوم والدي أكلَ الكوسى على العشاء أيضاً، فنام ليلتَه خاويَ الجوفِ. في اليوم التالي، عند رجوعِه من المدرسة، لم يجدْ بدّاً من أكلِ صحنِ البارحة. ولمّا كان كلُّ شيءٍ طيّباً «على الجوع»، أحبّ والدي الكوسى وتعلّم القناعةَ، لا في الأكلِ فحسب، بل في كلِّ شيءٍ آخرَ.

ستبقى القناعةُ والتواضعُ والتقشّفُ ملامحَ ثابتةً في شخصيّته حتّى الرّمقِ الأخير. كان يُخبرني باعتزازٍ أنّه كان يحملُ الحطبَ لأمّه من وادي الضيعة إلى رأسها، حيث غابةُ الشبانيّة المعروفةُ، وكان جدّي قد ابتنى فيها للأسرة شاليهاً من خشب أطلق عليه اسمَ «العرزال». كذلك، كان يحملُ العجينَ الذي تعجنُه

أمّه إلى الفرن في «كعب» الضيعةِ لخبزه. ويذكرُ خصوصاً، وبكثيرٍ من الحنين، حادثةً مفادُها أنّه، قبلَ سفرِه إلى باريس لمتابعةِ تخصّصهِ في الفلسفة، بعد نيلِه إجازتّه من الجامعة الأميركيّة، أمضى ليلتَه بطولها في عجنِ الخُبز لأمّه إلى أن طلعَ عليه الضوءُ، فغسل يديه، وودّع أسرتَه.... وسافر. كذلكَ، كان يتذكّرُ أمامي مراراً في أيّةِ غرفةٍ وضيعة كان يعيشُ، أثناءَ دراستِه الجامعيّة؛ وكانت عبارةً عن تتخيتة تحوي، من ضمنِ ما تحوي، خزّاناتِ مياه، في ظهر بيتهم المطلّ على شارع السادات في رأس بيروت، وكيف أنّه ترجم مؤلّفَ الفيلسوفِ الفرنسيّ هنري برغسون «**رسالة في معطيات الوجدان البديهيّة**» (Essai sur les données immédiates de la conscience) إلى العربيّة بين .... برميلَيْ ماء.

لم يكنْ يذكرُ لي شيئاً عن مرحلةِ دراستِه عند الآباء اليسوعيين. جُلُّ ما أعرفُه عن هذه المرحلة هو ما كتبه، في مصنّفاته عن اللغة، عمّا عاناه من كبتٍ لاضطراره، وقتَ اللعبِ، لِلّسنِ بغير العربيّة، بلغةٍ فرنسيّة أجنبيةٍ لا تَدْفُقُ عفواً من لسانه، وكيف كان ثمّةَ شارةٌ خشبيّة تُسَمى Signal تُضبطُ، في آخرِ وقتِ اللعب، مع التلميذِ الذي يَلسنُ بغيرِ الفرنسيّة. كانت هذه الشارةُ كالطاعون أو البرص. ويلٌ للتلميذ الذي لا يتمكّنُ من أن ينفضَها عنه إذا استقرّت بين يديه. كان عليه أن يتخلّصَ منها، إمّا بإعطائها لسواه ممّن يخطئُ، فيلسنُ بالعربيّة، أو بالتخابثِ على غيره ليسوقَه سوقاً لا واعياً إلى اللسنِ بالعربيّة(٨). مهما يكنْ من أمرٍ، فإنّ والدي لم يتابعْ دراستَه الجامعيّة في جامعة القدّيس يوسف اليسوعيّة الفرنكوفونيّة، كما كان يُفترضُ، بل في الجامعةِ الأميركيّة، البروتستانتيّة الأنغلوفونيّة، جارةِ بيتهِ في شارع السادات. هذا التنوّعُ اللغويّ لم يكنْ غريباً عن جوّ بيته. فوالدتُه تتكلّمُ الإنكليزيّةَ بطلاقة، بعكسِ والده الذي كان يجيدُ

٨- راجع كمال الحاج، «في فلسفة اللغة»، دار النهار، بيروت، ١٩٦٧، ص ٢٩٩

الفرنسيّةَ. لكنَّ الإثنين كانا يُجِلاّن العربيّةَ أيّما إجلالٍ، فكانت هي لغةَ التخاطبِ اليوميّ والإنتاجِ فكراً ومراسلةً لكلٍّ منهما.

لم يكنْ هناك في الجامعةِ الأميركيّة اختصاصٌ محدّدٌ في مادّةِ الفلسفة. اختار الشابُ كمال تحضيرَ إجازةٍ في الأدب العربيّ أنهاها عام ١٩٤٦ برسالة عن مصطفى صادق الرافعي. كان أستاذهَ في مادّةِ الفلسفة، التي لم تكنْ سوى إحدى موادِّ التدريسِ ليس إلاّ، الراحلُ الكبير شارل مالك، الدكتور الجليلُ المجلّي في الفلسفة، سليلُ الفكرِ الانغلوسكسونيّ والفلسفةِ الأكوينيّة بآنٍ، الضليعُ في الفكرِ السياسيّ كما في المنطقيّات والإبستمولوجيّات، بكلمةٍ، أبرزُ مفكّري الجامعةِ ولبنانَ في حينه. كان شارل مالك يعرفُ آل الحاجِ معرفةً حميمة، لأنّ والدَه كان صديقاً لجدّي يوسف الحاج أيّامَ كانت الأسرتان في مصر. لا يذكرُ والدي، على الأقلّ أمامي، من مرحلةِ دراستِه الجامعيّة في بيروت، غيرَ علاقتهِ القويّة بشارل مالك التي لم تخلُ من تباينٍ في وجهات النظر، خصوصاً في مسألتين: الموقف من هنري برغسون، وموقع اللغة العربيّة في فعل التفلسف. كان والدي معجباً ببرغسون، بأسلوبه الساحر خصوصاً، أكثرَ من إعجابهِ بمضمونِ فكره بالضرورة. كذلك، كان توّاقاً إلى تعريضِ اللغةِ العربيّة لمغامرةِ التعبير الفلسفيّ. والمشروعان لم يكونا ليستنهضا كبيرَ حماسةٍ لدى أستاذه، فكان تجاذبٌ بين الإثنين. المهمُّ أنّ أبي مضى قُدُماً في ترجمةِ كتاب برغسون «رسالة في معطيات الوجدان البديهيّة» إلى العربيّة. وصلت أخبارُ ترجمته إلى آذانِ المستشرق المعروف لويس ماسينيون، فأرسل في طلبه، والتمس الاطّلاعَ على الترجمة. ولمّا قرأها أثنى عليه كثيراً، وسعى له لدى الحكومةِ الفرنسيّة بمنحةٍ دراسيّة مكّنته من السفر إلى باريس للتخصّص في الفلسفة ونيل دكتوراه دولة فيها من جامعة السوربون. وقد طُبعت ترجمتُه، واعتُبرت يومَها ترجمةً رسميّة من قبل دار النشر ALCAN القائمةِ على نتاجِ برغسون. طبعاً، كلُّ ذلك لم يمنعْ أبي إطلاقاً من أن يحتفظَ بعلاقةِ صداقةٍ ممتازة مع أستاذه، وزميلهِ فيما بعد، شارل مالك، وكانا يلتقيان دائماً للتناقش

في شؤونٍ وطنيّة وفكريّة. وفي الذكرى السابعة لمقتل والدي، كتب شارل مالك كلمةً تأبينيّة في «النهار العربيّ والدوليّ»(٩) هي من أفضل ما قرأتُ عن فحوى الفلسفة اللبنانيّة عند أبي ومراميها. وتشاء العنايةُ أن ارتبطَ اليوم بعلاقةِ صداقةٍ وديدةٍ وطيدة بالدكتور حبيب مالك، إبن شارل مالك صديقِ والدي وحفيدِ حبيب مالك صديق جدّي يوسف الحاج في مصر.

أذكر أيضاً عن أبي أنّه كان عازفَ كمان ماهراً، وكان عضواً في أوركسترا الجامعة الأميركيّة. وقد لعبت الموسيقى دوراً محوريّاً في حياته أكثرَ من أيّ فنٍّ آخرَ، هنا أيضاً بتأثيرٍ من الجوّ العائليّ، إذ كان والداه من ذوّاقة الموسيقى الرفيعة. كما تخبرُني عمّتي سامية أنّ جدّي يوسف الحاج كان فنّاناً هو الآخرُ، ولكنْ في الرسم على المعدن بالأبرة. في ظنّي أنّ أبي انقطع عن ممارسةِ العزف بانتظام عندما سافر إلى باريس للتدكتر، لكنّه عاد يعزفُ في لبنانَ على تقطّعٍ، وسنحت لي مراراً متعةُ الاستماع إليه عازفاً متملّكاً على الكمان.

كلمةٌ، بالمناسبة، في موسيقاه المفضّلة. كان يعشقُ الغَرَقَ في الاستماع إلى الموسيقى الكلاسيكيّة، خصوصاً بتهوفن في سمفونيّاته ومؤلّفات فردي الأوبراليّة على ما أذكر. كذلك، كان شغوفاً أيّما شَغَفٍ بالنتاجِ الرحبانيّ وبصوتِ فيروز الذي كان ينقُله إلى عوالمَ أخرى، ويحرّكُ الدمعَ في مقلتيه غيرَ مرّة. أمّا الصوتان الشرقيّان اللذان كان يعتبرُهما ظاهرةً فنيّة، فصوتا أمِّ كلثوم في مصر ووديع الصافي في لبنان.

في الجامعة الأميركيّة، مارس أيضاً لعبةَ كرةِ القدم، وكان يلعبُ ظهيرَ دفاعٍ، على ما كان يروي لي. لكنّ رياضتَه المفضّلةَ كانت وستظلُّ المشيَ. لذلك، ظلَّ طوالَ حياتِه موفورَ العافية عضيلَ الساقين، عارمَ الصدر، هو القصيرُ البنيةِ القويُّها

٩- النهار العربي والدولي، العدد ٣١٠، ١١-١٧ نيسان ١٩٨٣، ص ٥١-٥٢.

كوالده. وأذكرُ لاحقاً، بكلِّ وضوح، أنّه كان يطلبُ من والدتي مراراً وتكراراً أن توصلَه بالسيّارة إلى مكتبه في كليّة الآداب في الجامعة اللبنانيّة، وكانت في منطقة الأونسكو، ومن هناك كان يعودُ إلى بيته في محلّةِ المتحف سيراً على الأقدام.

ايّامُ الدراسة في باريس كانت الكورَ الحقيقيّ الذي صفّى معدنَ مواهبهِ الفلسفيّة. هناك انطلق من جنان الأدب إلى أدغال الفلسفة. كان والدي يذكرُ بعرفانٍ كبيرٍ تلك السنواتِ الأربعَ ونيفاً في حياته، من ١٩٤٦ إلى ١٩٥٠، التي قضاها في باريس طالباً حكمةَ أفلاطون وديكارت وكنط في جامعة السوربون، التي كان يسكنُ على مقربةٍ منها في شقّةٍ متواضعة ممّا يُسَمّى هناك بالحيّ اللاتيني، وهو بقعةٌ من الناحية الخامسة في باريس تنبضُ بالحياة الجامعيّة والطلاّبيّة والشبابيّة. فيها أيضاً يقعُ البيتُ الفرنسيّ–اللبنانيّ الذي سأؤمه أنا فيما بعد لمتابعةِ دراستي الجامعيّة، والذي في كنفه ستُتاحُ لي معاينةُ مسرحِ الذكريات الحلوة التي كان أبي يتدغدغُ في سردها وفي الوقت عينه يدغدغُ بها مخيّلتي. ولست أجدُ أفضلَ من إيرادِ وصفِه هو لباريسِ أشواقِه هذه، حين قال في رسالةٍ له من باريس بتاريخ ١٥ تمّوز ١٩٦٠ إلى أحد أصدقائه الرهبان الأباتي طانيوس أبي يونس رحمه الله:

«أبتي الجليل،

أنا اليوم في بلاد النور. هكذا يسمّونها. وقد لا يكونون على خطأ. باريس أُعجوزة. فيها من الدرجات ما يدفعُ الروحَ إلى التسبيح، وفيها من الدركات ما يدفعُ الجسدَ إلى التقبيح. متناقضاتٌ عجبٌ. ولكنّها رغم ذلك، وفي كلِّ ذلك، بل وبسببِ كلِّ ذلك، تجعلُ الفكرَ يفكّرُ كثيراً وكثيراً وكثيراً. فتأمّلوا الحالةَ التي أنا فيها. فكرٌ نهمٌ لا يَشبعُ ولا يرتوي. وَيزيدُ من حرقتي ما أراه من غطيطٍ خمول نَغطّهُ تحت سماءِ لبنان. العالمُ يقومُ أو يقعد، لا فرق، من حولنا على أساسِ عقائدَ

صارخة. العالم، الذي يحيط بنا، يَستحرُّ بكهاربِ النظريّات، ونحن كأنّنا لا نحن. نعيشُ كأنّنا لا نعيشُ. سبحانَك ألّلهم».

في باريس، تعرّف إلى الفيلسوف جان–بول سارتر شخصيّاً، وكان رأيهُ فيه مزيجاً من الإعجاب والتحفّظ، ولن يتنكّفْ لاحقاً عن الكتابةِ باسفاضةٍ عنه معرّفاً قراءَ العربيّة بفلسفتهِ الوجوديّة. كما تعرّف إلى ابنةِ برغسون التي اهتمّت كثيراً لنشاطه في نقل أبيها إلى العربيّة وتعريف قرّاء الضاد إلى نتاجه. وأهدته صورةً لأبيها موقّعةً بخطّ يدِها، فُقدت من بيتنا للأسف في خضمّ الحربِ الأخيرة.

أمّا «أطرفُ» حادثةٍ رواها لي عن إقامته هناك فكانت الآتية: عندما انتهى من كتابةِ أطروحتهِ ومناقشتها، أراد الخضوعَ لفحصٍ طبيّ روتينيّ قبيل عودته إلى لبنان. طلب الطبيبُ للمناسبةِ صورةَ أشعّةٍ سينيّة لمنطقةِ صدره. بعد مدّة، استدعاه الطبيبُ ليبلغَه بأسًى أنَّ الصورةَ أظهرت بقعاً غيرَ متوقّعة، يُعتقدُ أنّها بدايةُ إصابةٍ مزمنةٍ بالسّل، ربّما من التلوّث المدينيّ، مناشداً إيّاه أن يتأقلمَ مع الفكرة، مطيّباً خاطرَه إلى قدرةِ الطبّ على اجتراحِ المعجزاتِ وطالباً عيّنةً من دمه لفحصِها وتشخيصِ أنسبِ العلاجِ في ضوء النتائج. المهمُّ أنّ الدنيا اسودّت في وجهِ أبي الذي لعن الساعةَ التي وطئت فيها قدماه أرضَ باريس، وكفر بالفلسفة «وبأمّ الفلسفة». ثمّ استدعاه الطبيبُ نفسُه بعد أيّامٍ ليبلغَه أنّ الفحوصَ المخبريّة التي أُجريت على عيّنةٍ من دمهِ لم تُفِد أيّةَ إصابةٍ بالسّل، وأخذ يستنطقُه علّه يجدُ تفسيراً لظهور البقع الغريبة على صورةِ الأشّعة، فتبيّن بعد التدقيق أنّ الفنيَّ المكلّف بتشغيلِ آلة التصوير بالأشّعة نسي أن يطلبَ منه التعرّيَ من قميصه الداخليّ عند التصوير، فجاءت النتيجةُ المغلوطة التي كادت تقصفُ عمرَه... من الهمّ.

عند رجوعهِ إلى لبنان عام ١٩٥٠، كان ثانيَ لبنانيّ يحملُ لقبَ دكتور دولة في الفلسفة من جامعة السوربون بعد المغفور له الدكتور خليل الجرّ، صديقِ والدي والمفكّر الموسوعيّ والمعجميّ الفذّ الذي نَدينُ له، من ضمن ما نَدينُ، بالمعجمِ العربيّ الحديث الصادر عن دار لاروس. موضوعُ أطروحةِ الدكتوراه لكمال الحاج كان «**قيمة اللغة عند هنري برغسون**»، ممّا يعني أنّ مسألةَ اللغة كانت وستبقى محوراً حاسماً في حياته الفكريّة. وبالفعل، فإنّ أوّلَ محاضرةٍ ألقاها عام ١٩٥١ من على منبر «الندوة اللبنانيّة»، التي كان قد أسّسها صديقهُ الراحل ميشال أسمر قبل سنواتٍ قليلة، كانت تدورُ أيضاً على اللغة، وتحديداً على ازدواجيّة العربيّة والفرنسيّة في لبنانَ ذاك الزمان، أقلّه لدى قسمٍ كبيرٍ من أوساطه المثقّفة. والجديرُ بالذّكر أنّه ألقى محاضرتَه هذه بالفرنسيّة تحت عنوان: «Le bilinguisme est-il possible?».

ظلّت مسألةُ الازدواجيّة اللغويّة هذه تعتملُ في نفس والدي بعمق – كما أفضى لي فيما بعد – وبالضبط طوال مدّة تدريسه في معهد الآداب العليا الفرنسيّ من ١٩٥٠ حتّى ١٩٥٢. طبعاً كانت لغةُ تدريس الفلسفة آنذاك في المعهد هي الفرنسيّة، فوجد والدي في مسلكه ما يناقض ما توصّل إليه بالتحليل الفلسفيّ الصارم حول أوحديّة اللغة–الأم (واللفظة من اجتراحه وترويجه في لبنان)، تلك اللغة التي بها وحدها يقدّمُ الفيلسوفُ عطاءً خلاقاً يدوم. وإذ كان يشعرُ أنّ العربيّةَ هي تلك اللغة–الأم فيه، وأنّه بات على أهبة ليكونَ له زئيرٌ بين أسود الفلاسفة المبدعين، اتّخذ قراراً فائقَ الجرأة وقتها واستقال من منصبه رافضاً متابعةَ تدريس الفلسفة بغير اللغة العربيّة.

في هذه المرحلة بالذات، مرحلةِ معهد الآداب العليا الفرنسيّ، طُرِقَ بابُ بيته في رأس بيروت ذاتَ يوم، وكان الطارقُ الأستاذ أسد الأشقر رحمه الله، المفكّر السياسيّ والمنظّر السوريّ القوميّ الاجتماعيّ البارز الذي سيلعب دوراً فريداً في حياة أبي، فريداً في صفاء المحبّة وعمق التقديرِ المتبادلين وحدّة

الخصومة الفكريّة والسياسيّة في آن معاً. كان أسد الأشقر قد عرف عنوان كمال الحاج من الأستاذ عجاج المهتار، الصديق المشترك لأسد الأشقر ويوسف الحاج وجار الأخير في رأس بيروت حيث كان يملك مصبغة. جاء أسد الأشقر ليقولَ لكمال الحاج بدون مقدّمات وببساطة النفوس الكبيرة إنّه يتمنّى أن يوطّدَ علاقةً فكريّة قويّة معه لما قرأه بقلمه من بديع البيان الفلسفيّ في مقالات. وكانت دعوةٌ إلى زيارته في دارته في ديك المحدي، البلدةِ التي كان والدي يجهلُ موقعَها تماماً. وكانت لقاءاتٌ متتالية فمودّةٌ فصداقةٌ دامت العمرَ كلَّه. في إحدى هذه اللقاءات، تعرّف والدي إلى الآنسة ماغي الأشقر، إبنةِ أخت أسد وكريمةِ الوجيه المتنيّ الكبير الشيخ زعيتر الأشقر رحمه الله، المثقّفةِ المرهفةِ الحادّةِ الذكاء الواثقةِ الشخصيّة التي ستصبح والدتي فيما بعد والتي سيكونُ لها الفضلُ الأوّل والأخير، باعتراف والدي، في معاضدته وتأمين الأجواء المناسبة له، داخل الأسرة وخارجها، لبلوغ ما بلغ من غزارة وجودة في الإنتاج الفلسفيّ.

كان والدي يقول لي دائماً إنّ الله وضع على دربه أفضل ما يمكن أن يستحقّه رجلٌ من النساء: والدتَه التي عرفت كيف تدبّر تنشئته على الخير والعلم، وزوجتَه التي عرفت كيف تدبّر مسيرته إلى السعادة والتألّق. كان يُكثرُ لي من الحديث عن المرأة وعن كرامتها الفائقة وضرورة احترامها على قدم المساواة مع الرجل. من الحميميّات التي باح لي بها غرضاً في معرض حديثه عن المرأة أنّه أبى أن يعرفَ أيّةَ علاقةٍ جسديّة مع امرأة قبل الزواج رغم طول مدّة عزوبيّته ورغم السنين الأربع في باريس. هذه كانت طريقةٌ أخرى منه لإظهار تقديسه للمرأة كقيمةٍ عبر رفض ما بات العلامةَ المميّزة لاستهلاكها كسلعة. وقد أكّد لي أحدُ أصدقاء أبي من أبناء الشبانيه، في حديثٍ بحضور عمّتي سامية ساده المرحُ والاحترامُ الصامت بآنٍ، كيف حاول أن يعدّلَ من موقف والدي المتعفّف عبر تدبير المقلب التالي له عندما مرّ لزيارته في باريس في طريقه إلى البرازيل. ذاتَ مساء مرّ عليه مع آنستين فرنسيّتين راجياً إيّاه أن

يبيتَ إحداهما عنده لأنّه «محشور» بالاختلاء بالأخرى. لم يكنْ في غرفة والدي سوى سريرٍ واحد، فرفض بحزمٍ أوّلَ الأمر. لكنَّ الصديقَ ألحّ ولجّ واستصرخ «ضمير» والدي، فما كان من أبي، بعد «التي واللتيّا»، إلاّ أن نزل عند رغبة صديقه. وفي اليوم التالي، أسرع الصديق مفرفكاً يديه فرحاً إلى الآنسة التي «اقتحمت» سريرَ والدي مستفسراً ليجدَها مستشيطةً من الغضب على هذا الرجل الفظّ الذي أمرها منذ اللحظة الأولى أن تديرَ وجهها صوب الحائط وتنامَ في هذا الوضع طوال الليل، واصفةً له أبي بشتّى نعوت البله والعجز وما إلى ذلك.

بعد تعرّفه إلى الآنسةِ ماغي الأشقر، والدتي العتيدة، عند خالها أسد الأشقر، عاد فالتقاها صدفةً في الأكاديميّة اللبنانيّة التي كان يدرّسُ فيها الفلسفةَ منذ مدّة وجيزة بناءً على رغبةِ صديقه الراحل الكبير الأستاذ ألكسي بطرس. كانت ماغي قد تخرّجت لتوّها من الأكاديميّة، وكانت مثلَ والدي ذوّاقةَ موسيقى كلاسيكيّة إضافةً إلى كونها عازفةَ بيانو محترمةً وكاتبةً محترفة في مجلاّت عن الثقافة الموسيقيّة وتعزيز أحوال المرأة وتحسين تربية الناشئة إلى ما هنالك من مواضيع. أُعجب الأستاذ بتوقّد ذهن الطالبة الفتيّة، فتوطّدت بينهما مودّةٌ روحيّة ما لبثت أن ارتقت إلى حبٍّ فعهدٍ على الزواج في ظروفٍ طريفة أترك لقلم والدتي أن يعيدَ تأوينَها:

«... في أواخر العام ١٩٥٢ تعرّفت إلى الفيلسوف اللبنانيّ الناشئ كمال يوسف الحاج معرفةً فكريّة. فقد كنتُ في ذلك الحين أحرّر الصفحةَ التربويّة في جريدة «صوت المرأة» قبل أن تتحوّل إلى مجلّة، وكنت أكتبُ الشعرَ والنثر في بعض الصحف وأوقّعُه تحت اسم «شقراء»... كان كمال الحاج يومَها يكتبُ في مجلّة «الحكمة». المهمُّ أنّ الفكرَ جمعنا قبل أن يضمّنا القلبُ بجناحيه... لم يمضِ شهران على ذلك التعارف حتّى سألني كمال، ونحن نتمشّى أمام الجامعة الأميركيّة في رأس بيروت: «أنت ماغي كيف تتصورّين المرأةَ في الحياة؟» فقلت: «مجاهدة

مناضلة. لقد سمعتك تقول إنّ لديك بعضَ المهمّات قبل الزواج وهي أن تدبّرَ منزلاً وتفرشَه وتؤمّنَ والديك وبعدها تتزوّج. فإذا كان هذا مبدأك فأيّ دورٍ نضاليّ ستقومُ به زوجتُك وأنت تحجبُ المرأةَ المناضلة عن دورها خارج إطار البيت؟ إذاً أنت تناقضُ نفسَك». فصرخ لتوّه قائلاً: «ماغي، أتتزوجينني؟» فلم أُفاجأْ بطلبه...»(١٠)

العبرة من هذه الحادثة أنّ والدي كان شديدَ الثقة بالمرأة، وقد انسحب هذا لاحقاً على كلّ حياتنا الأسرويّة، بدليل أنّ والدتي استلمت دفّةَ الإدارة الماديّة للأسرة بجدارة مثاليّة. ولمّا اكتشفت في نفسها موهبةَ إدارةِ الأعمال، شجّعها والدي بكلّ ما أوتي من قوّة على خوض معترك الحياة العمليّة في الحقل المصرفيّ، ثمّ العقاريّ، ثمّ الإعماريّ، وكانت حكراً على الجنس الخشن، فبزّت أترابَها من الاختصاصيين وفرضت كفاءتَها وحضورَها النسائيّ في ظروفٍ صعبة، أوّلاً كرئيسةٍ لمجلس إدارة مصرف، مسجّلةً بذلك سابقةً للسيّدات في الشرق العربيّ، ثمّ كمشيّدةٍ لأبنيةٍ عديدة للطبقات الشعبيّة على طول شارع في الدورة يحملُ اسمَها تيمّناً منذ ذلك الحين، إضافةً إلى مشاريعَ عمرانيّةٍ أخرى وخبرة عقاريّة يندر وجودُها اليوم لدى أكفأ الاختصاصيين. كان والدي يرى في اقتحام والدتي الصاخبِ لميادينَ جديدةٍ في العمل علامةَ رجاءٍ بكرامةٍ أفضلَ للمرأة في لبنان، مقدّمةً لرقيٍّ واجبٍ للبنان عن طريق التحقيق الكامل لكرامة إنسانه. هذا ما يفسّرُ تشجيعَه غيرَ المشروط لها على خوض معترك الانتخابات النيابيّة عام ١٩٥٧، ولم يُثنها عن هذا العزم إلاّ إصرارُ خالها أسد على خوض الانتخابات نفسِها في الدائرة نفسِها واقتناعها باحترام رغبته وأسبقيّته وبتضارب مصالحها بمصالحه إن هي مضت في ترشيحها جنباً إلى جنب مع ترشيحه.

١٠– ماغي الأشقر الحاج، «عندما أتذكّر: قصّة عمر»، دار عوّاد، أنطلياس، ١٩٩٤، ص ٢٨–٢٩.

إلى جانب زوجته المجلّية، كُتب لوالدي أن يشهدَ صعودَ نجم أخته سامية، مغنيّةِ الأوبرا المحترفة المتفوّقة خرّيجةِ معهد «لاسكالا» الأوبرالي في ميلانو، أشهرِ المعاهد قاطبةً في ميدانه. اختارت عمّتي لنفسها اسماً فنيّاً هو «سامية ساندري» وسيطرت على ساحة الغناء الأوبراليّ الرفيع في لبنان في أواخر الخمسينات وكامل الستّينات. كان والدي يعتزُّ بهذا الإنجاز لأخته أيّما اعتزاز، ولا يغيّبُ لها حفلةً في قاعة الأونسكو أو في الأسّمبلي هول في الجامعة الأميركيّة أو في المسارح المرموقة الأخرى، خصوصاً أنّه متيّمٌ أصلاً بالفنّ الأوبراليّ. وهكذا أُضيف سهمٌ آخرُ إلى جعبته، فكتب والدي عن المرأة كثيراً، في مقالات عدّة وفي كتابه «فلسفيّات» (١٩٥٦)، مستقياً من مآثرِ زوجته وأخته ومن فضائل أمّه قدوةً حيّة لدعم قناعاته بكفاءة المرأة في لبنان وضرورةِ إزالةِ جميع العقبات على طريق تكاملها بالرجل لتعزيز الكرامة البشريّة. كرامةُ المرأة كانت إحدى اكثرِ العبر المناقبيّة التي كان يحنُّ إلى التأمّل بها معي في لقاءاتنا المنفردة.

بعد مدّةٍ على استقالته من معهد الآداب الفرنسيّ، دخل الجامعةَ اللبنانيّة أستاذاً للفلسفة فيها منذ العام ١٩٥٧ ولم يتركْها قطّ، إيماناً منه بجدوى إعلاء مقامها لا كصرح علميّ نموذجيّ فحسب، بل كبوتقة مثاليّة للتفاهم والانفتاح بين الشبيبة من كلّ المشارب الدينيّة والعقيديّة. أذكر من رفاقه الأساتذة الذين حفظ لهم مودّةً خاصّة المرحوم الدكتور أحمد مكّي والراحل الدكتور الأب فريد جبر والدكتورة زاهية قدّورة من الرعيل الأوّل، والمغفور له الدكتور سعيد البستاني والدكتور كميل البستاني والدكتور فكتور الكك من الرعيل الثاني.

في الجامعة اللبنانيّة ارتاح والدي أخيراً للعطاء الفلسفيّ باللغة التي يعشقُها ويجيدُها ويصبو إلى إعلائها إلى مصافّ اللغات الخلاّقة في الفلسفة الحديثة. كان صفّه نابضاً بحيويّة التفلسف حول القيم على اختلافها، صغرت أو كبرت. وعشقه طلاّبهُ لجرأته النادرة في اجتراح التعابير الفلسفيّة الجذّابة والموفّقة،

ولسحر بيانه وقوّة حجّته وغزارة معارفه، لكنّهم عشقوه أوّلاً وخصوصاً لانفتاحه واحترامه الفائق لهم ولآرائهم الخاصّة. كان «يطرب» عندما ينبري أحد الطلاّب من المناوئين له لانتقاد أفكاره ونظريّاته نقداً بنّاء، فيشجّعه أبي على سلوك طريقه الخاص حتّى النهاية بحثاً عن الحقيقة. كان يُجِلُّ صراعَ الأفكار، بل يستفزّه، لأنّه كان يجدُ فيه أسطعَ تعبير عن الحرية، أسمى القيم التي تبني كرامةَ الأفراد وكرامةَ الأوطان. وهكذا كنتَ تجدُ بين طلاّبه الخُلّص الشيوعيَّ والقوميّ السوريّ والقوميّ العربيّ والاشتراكيّ والكتائبيّ والأحراريّ والكتلويّ والوعيويّ(١١) في تناغمٍ بديع مع أستاذهم يذكّرُ كثيراً بالحالة السقراطيّة. وبالفعل، فإنّ سقراط هو أكثرُ فيلسوف يَصِحُّ تشبيهُ كمال الحاج به في لهفه إلى الحوار المتصارع بغيةَ القبض على الحقيقة مجلوّةً من كلّ طارئ.

أذكر بنوعٍ خاص من طلاّبه الذين كانوا يتردّدون علينا بانتظام المغفور له الدكتور بطرس حبيب الذي شاءت الأقدار أن يصبحَ لاحقاً، بعد وفاة والدي بوقتٍ طويل، أستاذي الجامعيّ – ونِعْمَ الأستاذ – في الفلسفة وتحديداً في مادّة الفلسفة اللبنانيّة، المادّةِ التي استمات والدي – ونجح – في إدخالها مادّةً إلزاميّة إلى البرامج الأكاديميّة في قسم الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة. كان الدكتور حبيب خيرَ مثالٍ على الطالب المشاكس فكريّاً لكمال الحاج، وفي الآن عينه الفائقَ المحبّةِ والتقديرِ لعطاء أستاذه الفكريّ ولنهجه التربويّ المنفتح. كما أذكرُ من طلاّب والدي الآنسة ربى سابا، التي ستصبح لاحقاً الدكتورة ربى سابا حبيب، زوجةَ الدكتور بطرس حبيب، في ظروفٍ لعب أستاذهما، وزوجةُ أستاذهما، دوراً حاسماً في جعلها إيجابيّةً لإيصال العلاقة إلى خواتيمِ الزواج. أذكر أيضاً بشكل خاص من طلاّبه الدكتورتين نور سلمان وإلهام منصور – وكان لهما النديمَ المفضّل فضلاً عن الأستاذ، والدكتور الياس الحاج – أكثر طلاّبه حماسةً له ولفكره ومؤسّس «رابطة للفلسفة اللبنانيّة»

١١– نسبة إلى «حركة الوعي»، وهي حركة طلاّبيّة مستقلّة تأسّست في رحم الجامعة اللبنانيّة وكان لها شأنٌ بالغ في الستّينات والسبعينات. من أبرز أقطابها المعروفين أستاذُ التاريخ حاليّاً في الجامعة اللبنانيّة ورئيسُ رابطة الأساتذة المتفرّغين فيها الدكتور عصام خليفة.

تستلهم فكرَ والدي، والدكتور غسّان خالد – أوّل من وضع رسالةَ ماجستير في الفلسفة بإشراف والدي، والدكتور موسى وهبه – أوّل من وضع أطروحة دكتوراه دولة جزئيّاً عنه، والدكتور دياب يونس – المحافظ السابق للبقاع، والدكتور طانيوس نجيم – المدير الحالي لكليّة الآداب، الفرع الثاني، في الجامعة اللبنانيّة، والدكتورين مهدي فضل الله وحنّا الشاعر والأساتذة أنطوان طوق وحنّا رحمه ونخله فريفر وأنطوان مكرزل وعلي غصن ورفيق غانم والإعلاميّ رواد طربيه وغيرهم ممّن يطول سردُ أسمائهم.

ما انطبع في ذهني عن والدي في هذه المرحلة هو انفتاحُه المرهف، وهذا كان من الميزات الثابتة في شخصيّته. كان يفتّش عن الحوار تفتيشاً، هو الساحرُ البيانِ القويُّ الحجّة، لا كمنبر «لإفحام» الخصم، بل كأداة ارتقاء، كخمير في عجين محاوره ينفحه نحو السموّ في الفكر والمسلك. كان ديمقراطيّاً في عمق مدلول الكلمة، خصوصاً معي كأب، تماماً كما كان مع طلاّبه، تماماً كما كان مع أولاده. لقد شبعتُ حتّى التخمة من مثاليّة انفتاحه مُدَخلِناً ذلك في مسلكي، قدوة به، ومدركاً وجهاً آخر من وجوه نبله: الانفتاح في التنوّع. وما زلتُ متأثّراً جدّاً لطريقته في الكلام على المفكرين الخصوم، مثل أنطون سعاده أو ميشال عفلق، بموضوعيّة محبّبة ونقدٍ بنّاء، أو للمناظرة الحادّة حول الكيان اللبنانيّ عبر مقالات ومقالات مضادّة على صفحات «ملحق النهار» أوائلَ الستّينات بينه وبين سبع بولس حميدان. كنتُ أتابع هذه المناظرةَ الفكريّة الشيّقة باهتمام حتّى اكتشفتُ مذهولاً أنّ سبع بولس حميدان لم يكنْ سوى اسمٍ مستعار لصديقه أسد الأشقر، وكان يومَها في السجن بسبب محاولةِ الانقلاب الفاشلة من جانب القوميّين السّوريين، وكنت أعرفُ أنّ والدي يتردّدُ عليه بانتظام مع والدتي لإبداء أقصى مشاعر المحبّة والدعم المعنويّ.

إضافةً إلى تدريسه في معهد الآداب العليا الفرنسيّ وفي الأكاديميّة اللبنانيّة، ثمّ في الجامعة اللبنانيّة، درّس والدي الفلسفةَ لسنوات في جامعة الروح القدس

في الكسليك، الجامعة المارونيّة الشابّة حيث سيتكوكبُ حوله الرهبانُ الجددُ عِطاشاً إلى ملكوت العقل الفلسفيّ المتنوّر بالإيمان. من أيّام تعليمهِ في الكسليك سيحصد صداقاتٍ ثابتةً مع رهابينَ كبارٍ من زملاء وطلاّب، أخصُّ بالذّكر منهم حكيمَ الكسليك ولبنان الراحل الكبير الأب إسطفان صقر، والعلاّمةَ في التاريخ المارونيّ الأباتي الحبيب بولس نعمان، والأباتي طانيوس أبي يونس رحمه الله، والآباء الدكاترة توما مهنّا وجورج كرباج ويوسف مونّس، ابن ضيعته الشبانيّة. وَلئن اختلف والدي مع الأب إسطفان صقر في النظرة إلى روح الازدواجيّة بين العاميّة والفصحى في العربيّة، إلاّ أنّهما كانا متناغمين في كلّ شيءٍ آخرَ تقريباً. وقد كتب الأب صقر في الذكرى الثانية لمقتل والدي تأبيناً هو من عيون الفكر الزاخر بالحياة. أمّا الأباتي بولس نعمان، فكان من أعمق متتبعي فكره ومن أكثرهم تقديراً للأستاذ الذي «رفع تعليم الفكر والفلسفة في لبنان إلى مرتبة العلم الجامعيّ العالميّ». الأباتي نعمان هو الذي سيشرّعُ لوالدي أبوابَ الجامعة ليحاضرَ فيها عن القوميّة اللبنانيّة وعن الطائفيّة البنّاءة، وهما من مداميكِ فلسفة والدي السياسيّة. أذكر تماماً كيف طلبتُ إذناً خاصّاً من مدرستي، معهد الرسل في جونيه، وكنتُ فيها تلميذاً داخليّاً، لأذهبَ من هناك سيراً على الأقدام إلى الكسليك لحضور محاضرة والدي عن القوميّة اللبنانيّة، وكانت عام ١٩٧٠ بعنوان «قوميّات إزاء القوميّة اللبنانيّة». كما لن أنسى مقطعاً من محاضرته هذه يوردُ فيه سجالاً مع أحد محاوريه من القوميين اللالبنانيين. بعد طول أخذٍ وردّ، يرمي هذا المحاورُ الدولة–الكيان في لبنان بأنّها دولةٌ كرتونيّة، وهنا يأتي الردّ من أبي على الشكل الآتي:

«... يا ألفَ مرحى لهذا الكرتون. لماذا لا تزيلونه؟ لماذا لم تتمكّنوا من تمزيقه؟ لماذا لا تتكرتنون أنتم محلّ كرتوننا؟ الكرتون شيء بسيط، شيء سهل، شيء رخيص، شيء سخيف جدّاً، بل شيء يُداس. والتخلّصُ من الكرتون لا يتطلّبُ كبيرَ عناء. لا يتطلّب مؤامراتٍ واغتيالاتٍ وعقائدَ وفلسفاتٍ وصراعات. لا يتطلّب

أحزاباً وتنظيمات. إذا كانت القوميّةُ اللبنانيّة وليدةَ دولةٍ جاءت بشحطةٍ من رأس قلم غربيّ، فلماذا لا تزيلونها بشحطةٍ معاكسة من رأس قلمكم، وهكذا ترتاحون وتريحون؟ هَبْ أنّ القوميّةَ اللبنانيّة كرتونة، فقد تغلّبت هذه الكرتونة على فولاذكم المزعوم. وعندما يتغلّبُ الكرتون على الفولاذ، فهذا يعني أنّ كرتونَنا فولاذ وأنّ فولاذَكم كرتون...»(١٢)

أذكر وقتَها أنّ هذا المقطع، الذي ألقاه والدي بنبرة السيّد المطلق للمنابر، ألهب القاعةَ بتصفيقٍ دام دقائقَ، وألهب في الوقت عينه حماستي أنا لمعرفة قصّة القوميّات المتصارعة على أرض لبنان، فصرت أتقصّد مجالسةَ أبي ساعاتٍ طوالاً ليشرحَ لي نظريّته في القوميّة. وأقبلت على استيعاب ما كتب حولها بنهم منذ تلك اللحظة. وقتَها فهمتُ، أكثرَ من أيّ وقتٍ مضى، لماذا كانت تُفهمُ نظريّتُه في القوميّة مشوّهةً. لقد كان والدي يضمّنُ هذه الكلمةَ مفهوماً مغايراً تماماً لما هي عليه في كتابات من سبقه إلى استعمالها كأنطون سعاده أو ميشال عفلق. إنّه يضمّنها معنىً إنسانياً لا تأدلجٌ فيه ولا تعالٍ ولا تقوقعٌ ولا توسّعٌ ولا قهرٌ ولا انتفاخٌ بالذات ولا أيّ شيء من هذا القبيل. يضمّنها معنىً وجوديّاً لجوهرٍ أسمى هو الإنسانيّة، ناقلاً إيّاها إلى علياء الفلسفة المتسامية في مراميها الصالحة، فيعمل الفلسفة في السياسة ويجعلهما متلازمتين متواجبتين لإنقاذ الفلسفة من الانطواء والسياسة من التهافت.

عودة إلى الآباء توما مهنا وجورج كرباج ويوسف مونّس الذين كانوا أوّلَ من لبّى الدعوةَ لتكريم كمال الحاج مع العديد من الاختصاصيين الآخرين، وذلك بتناولهم فلسفتَه أو فكرَه الايمانيّ في محاضرات قيّمة لمناسبة ندوةِ أبحاثٍ نظّمتها كليّةُ الآداب والعلوم الانسانيّة في الجامعة اللبنانية عام ١٩٨٣ تحت عنوان «**السباعيّة الفلسفيّة عن كمال يوسف الحاج**».(١٣)

١٢– كمال يوسف الحاج، «قوميّات إزاء القوميّة اللبنانيّة»، محاضرة، الكسليك، ١٩٧٠، ص ٥٠

١٣– «السباعيّة الفلسفيّة عن كمال يوسف الحاج: ١٩ نيسان – ٢٦ ايار ١٩٨٣»، منشورات الجامعة اللبنانيّة، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة (٢)، الفنار، ١٩٨٣.

كانت مرافقتي والدي لحضور محاضراته شبهَ دائمة. قليلةٌ جداً هي المحاضراتُ التي لم أسمعْه يلقيها. كان يحرصُ على اصطحابي معه إلى المناسبات الفكريّة العامّة وأنا بعدُ طفلٌ. كنت أشعر أنّه يصبُّ عليّ كلَّ طموحاتِه. منذ نعومة أظافري، كان يحرص على تحبيبي بالقراءة. يرافقني إلى مكتبةٍ قريبة من البيت - وأذكر صاحبَها حتّى اليوم وكان اسمُه «زكي» - ليشتريَ لي مجلاّتٍ مصوّرةً، وأكثرُها شهرةً كانت وقتها مجلّةُ «بساط الريح». كان يرافقني كلَّ أسبوع لابتياعِ الإصدار الأسبوعيّ للمجلّة، وكان ذلك يفرحُني كثيراً. في عامي الخامس، قرّر أنّه من الأنسب لي أن أكونَ في مدرسة داخليّة، لأنّه سيكون منهمكاً بأعماله الأكاديميّة وأمّي بأعمالها التجاريّة الواسعة بحيث أنّه لن يعودَ لدى أحدهما متّسعٌ من الوقت للاهتمام بي. لهذه الغاية أودعني معهدَ الرسل لجمعيّة الآباءَ المرسلين اللبنانيين، وكان رئيسَها آنذاك الأب بولس نجم، أطال اللهُ بعمره. كان الأب نجم من أخلص أصدقاء أبي، وقد عرفه منذ أيّام الدراسة في باريس. كان إداريّاً من الطراز الرفيع، مقتدراً في أمور الشأن العام، صديقاً حميماً للرئيس فؤاد شهاب ولغبطة البطريرك المعوشي، ومندوبَ لبنان لدى الأونسكو. تلك المرحلة الطويلة من حياتي في المدرسة الداخليّة، التي امتدّت على كامل الدراسة، لم تزعجني البتّة. على العكس. لقد أوقدت فيّ شعلةَ محبّة وامتنان لجمعيّة الآباء المرسلين اللبنانيين ما زالت شديدةَ التأجّج حتّى اليوم. كان والدي يزورُني باستمرار في المدرسة حاملاً إليّ مجلّدات «بساط الريح» وغيرها من المجلاّت، فكنتُ أفخر بمشاطرتها ورفاقي. وعند تقدّمي لاقتبال قربانتي الأولى في المدرسة، قدّم والدي لكنيستها تمثالاً من الحجم الكبير للقدّيس يوسف كُتِبَ على قاعدته: «ذكرى مناولتي الأولى: يوسف كمال الحاج». وبما أنّنا كنّا، نحن التلاميذ الداخليّون، نسمع كل يوم قداساً، صرت أتشوّق للذهاب إلى الكنيسة ورؤية اسمي بأحرف كبيرة واضحة على قاعدة التمثال القائم مباشرة فوق المذبح. وأعتقدُ أنّ هذه كانت «ضربة معلّم» من أبي، بالتّعاون مع أمّي، لأنّه بذلك جعل

اسمي يتماهى في ذهني مع بيت الله، وهذا سيلعبُ دوراً كبيراً في فتح قلبي النضير الفتيّ بيتاً دائماً لطفل المغارة.

في مجلّة «بساط الريح» كانت هناك قصصٌ مصوّرة على حلقات لمغامرات «طليعة القنادس»، وهي طليعةٌ من الكشّافة. كانت هذه المغامراتُ الكشفيّة تثيرُ فيّ كلَّ حماسةٍ وتشويق. كنتُ أنتظرُ بفارغ الصبر مجيءَ أبي الأسبوعيّ ومعه الإصدارُ الجديد لمتابعة القصّة المشوّقة. هذا كان السبب المباشر لاختياري دخولَ الحركة الكشفيّة في المدرسة في عمرها التربويّ الأوّل، عمر الجراميز، فشجّعني أبي تماماً على هذه الخطوة التي ستكون حاسمةً في تحديد مجرى حياتي.

كبرتُ في المدرسة وكبرَت فيّ الكشفيّة. مع الكشفيّة تقدّمتُ تقدّماً ذاتيّاً على دروب الوعي. معها كبرت فيّ فضائلُ المسؤوليّةِ وحبُّ الطبيعة والصدقِ تجاه النفس وتجاه الآخر، وروحِ الخدمة في عمق مفهومها، والحرصِ على ميزةِ بنوّتي للّه. معها عشتُ دعوةَ التطلّب للمعنى، للقيمة، للجدوى، للسمّو. لن أطيلَ كلامي على الكشفيّة لأنّه لا ينتهي، لكنّ قيمَها أضحت دستوراً دائماً لحياتي. وكان هذا من دواعي سرور أبي ورضاه التام لأنّه وجد في الكشفيّة ضالّته المنشودةَ لتربيتي الخُلُقية.

أذكُر، في هذا الإطار، وكان لي من العمر خمسَ عشْرةَ سنةً، أنّه طلب منيّ ذاتَ يوم أن نجتمعَ في مكتبته العامرة بالكتبِ في بيتنا الصيفيّ في الشبانيّة. لقد تنّبه فجأةً إلى أنّه لم يطرقْ معي بتاتاً حتّى ذلك الحين موضوعَ الجنس والتوعية الجنسيّة، وكان يريد، ولو متأخرّاً، أن يعوّضَ عن هذا الإهمال. بدأ حديثه معي بالاعتذار عن إهماله مناقشةَ هذا الموضوع حتّى الآن، فابتسمتُ وردّدت بأنّني اليوم قائدُ طليعة في الكشّافة، وأنني مطّلع تماماً من قادتي الكشفيين ومن بعض الاختصاصيين الطبيين والنفسيين الذين هم من قدامى الكشّاف على الموضوع

الجنسيّ بحذافيره البيولوجيّة ولا سيّما المناقبيّة، وذلك منذ حوالى ثلاثِ سنوات. بل وأكثر من ذلك، أنا الآن أنظّمُ لافراد طليعتي جلساتِ حوارٍ وتوعية في هذا الموضوع بالذات. فانشرح صدرُه وضمّني إليه قائلاً: «بوركت الساعةُ التي أخترتَ فيها أن تكونَ كشافاً». هذه الكلمات التي حفرت في وجداني اعتبرتها وصيّةً منه للمضيّ في كشفيّتي، وهي أمانةٌ ما زلتُ عليها حتّى اليوم.

لنعُد قليلاً إلى الوراء. ذاتَ مرّة، أخذني أبي معه الى مكاتب جريدة «نداء الوطن» لصاحبها الأستاذ الياس الغريافي، الذي أهداني، فور لقائه الأوّل بي، مصباحَ جيبٍ بالغَ الصغر مربوطاً الى علاّقة مفاتيح. أعجبتُ بهذه الهديّة، وسألتُ والدي عمّن يكونُ هذا الأستاذُ اللطيف، فأجابني بأنّه صاحبُ جريدة «نداء الوطن» التي كانت بمثابة لسان حال البطريركيّة المارونيّة. كان والدي قد كتب فيها في الماضي مقالاً أثار اهتمامَ المثلّث الرحمات غبطة البطريرك بولس بطرس المعوشي آنذاك، فسأل غبطُته الغريافي عن صاحب المقال وطلب التعرّفَ إليه. وهكذا بدأت رحلةُ صداقةٍ فريدة بين والدي والسيّد البطريرك المعوشي دامت حتّى وفاةِ الأخير.

كان والدي يزورُ البطريرك المعوشي بانتظام ليتذاكرا في كلّ الشؤون والشجون الروحيّة والوطنيّة. كان غبطتُه يطلب الوقوفَ على رأي والدي في كلّ شاردةٍ وواردة من حياة الكنيسة ولبنان، وكان يلقّبه بـ «بول كلوديل الشرق». الشاهدُ الأقرب على هذه العلاقة الفريدة كان سيادةَ المطران نصرالله صفير، النائبَ البطريركيّ آنذاك، الذي ربطته بوالدي، منذ ذلك الحين، عروةٌ من أوثق عرى المحبّة والإجلال المتبادلِ لم تنفصمْ أبداً حتّى رحيل والدي. كان أبي يُكبِرُ في المطران صفير، غبطة أبينا البطريرك الحالي للكنيسة السريانيّة الانطاكيّة المارونيّة، صفاتٍ كثيرةً في شخصيّته، لا سيّما سعةَ أفقه، وغزارةَ علمه واستشفافَه الثاقب لمعاني التاريخ الكبرى. هذا ما كان يردّدُه على مسامعي غيرَ مرّةٍ. وأذكرُ تماماً تلك الفترة العصيبة من حياة كنيستي المارونيّة،

أوائلَ السبعينات، حين حصل خلافٌ لست على إلمام بتفاصيله بين بعض المطارنة والرؤساء العامّين للرهبانيّات من جهة، وغبطة البطريرك المعوشي من جهة أخرى. في هذه المرحلة كان والدي قد انقطع لمدّة عن زيارة البطريرك، ولكنْ لأسباب عمليّة تتصل بالبطريرك أكثر ممّا تتصّلُ به هو. خاف والدي على الخلاف الإكليريكيّ أن يشطحَ ليصلَ إلى المسّ بسيّد بكركي وبالمقام البطريركيّ ذاته، فبادر إلى الكتابة بكثافة في جريدة «الجريدة» حول المعنى الفلسفيّ لحضور بكركي في تاريخ لبنان ولدور سيّدها المركزيّ في حمل رسالة لبنان الرسوليّة. أذكر له في هذه المناسبة كلماتٍ لاسعةً في

«.... بعض الإكليركيين الذي يريد أن يتمطرن. ومن بين المتمطرنين من يريد أن يتبطرك. وبين التمطرن والتبطرك ضاع التمَوْرن».(١٤)

كان لمقالاته صدىً عميقٌ في الرأي العام، خصوصاً المثقفِ منه والمؤمن. ثمّ سعى تباعاً إلى ترتيب لقاءات متتالية تجمع غبطةَ البطريرك بكامل المطارنة وأيضاً بكامل الرؤساء العامّين للرهبانيات للمّ شمل رعاة الكنيسة حول الراعي الأوّل، فأصابه التوفيق الكامل في مسعاه. وقد حبّر وقائعَ تلك المرحلة في كتابه «**بكركي صخرة الخلاص**»(١٥). كان هاجسُه تحصينَ مقامِ الصرح البطريركيّ والسّيد البطريرك بما يجعلُه فوق غدرات الزمان العارضة. وعندما كان والدي يواجَه بـ «**إنّك تكتب في البطريرك دائماً وكأَنّ العاطفةَ واجبةٌ على قلمك**»، كان يجيب فوراً بأنّ «**الأصحّ أنّني أكتب فيه وكأنّ الواجبَ عاطفةٌ من قلمي**». ويضيف:

١٤– جريدة «الجريدة»، الإثنين ٢ نيسان ١٩٧٣
١٥– كمال يوسف الحاج، «بكركي صخرة الخلاص»، مطابع الكريم الحديثة، جونيه، ١٩٧٣

«... أنا لا أخاطب فرداً عندما أكتب في البطريرك. الأفراد حطبٌ لنار الزمان. لكنّني أخاطب إنساناً تاريخيّاً. أخاطب الأجيال التي تراكمت فوق منكبيه. أخاطب الذي ائتمنته المواضي على جهود الأسلاف. على دمائهم. أخاطب الملجأ الكبير الذي، إذا أصيب المحزّ، هرعنا إليه كلُّنا. أخاطب سيّدَ بكركي. أخاطب راهبَ الديمان. أخاطب ناسكَ قنّوبين.... في هذا العملاق المتواضع أكتب. وإلى هذا الجبل الملهم أتّجه في نجواي. وتحت سمائه المباركة أنام هاديَ البال».(١٦)

العبرةُ الكبيرةُ الكبيرة، والسابقةُ لزمانها، من هذه الواقعة المهمة هي، في رأيي، هذا الدورُ الفريدُ الذي يمكن أن يلعبَه علمانيٌّ في منعطفاتٍ مفصليّة من حياة كنيسته، إن هو أراد وبادر وكان طبعاً على مستوى الحدث. كان والدي هذا العلمانيَّ الكبيرَ في علمانيّته الملتزمة اليقظة، الكبير في أمانته لبيعته – والأمانة والإيمان من جذرٍ واحد كما كان يقول –، والكبير في حبّه لرعاتها الأجلاّء وعلى رأسهم الراعي الأوّل. إنّ موقفَه هذا هو خيرُ ما أحفظ له من قدوة في التزامي المطلق تجاه الكنيسة. «أنا إبنْ كنْيسة»، أردّدُها من بعده وأعيشُها أيقونةً على صدري.

من اللافت حقّاً في مسار والدي كثرةُ صداقاته لرجال الدين، واللائحةُ أطولُ بالفعل من أن تُحصى، بل وحتّى أن تُستشرفَ. ما استرعى وما زال يسترعي انتباهي بقوّةٍ تنوّعُ صداقاتِه الذي طال كلَّ الكنائس وكلَّ الطوائف، والحظوةُ المخصوصةُ التي كان يتمتّعُ بها لدى الأحبار والأئمّةِ والشيوخ الذين عرفهم. من كبار الرؤساء الروحيّين الذين عرفهم والدي معرفةً حميمة أذكرُ الأب اغناطيوس هزيم، أبانا غبطةَ البطريرك الأنطاكيّ للكنيسة الروميّة الأرثوذكسيّة اليوم، وذلك منذ أن كانا سويّةً على مقاعدِ الدراسة في الجامعة الأميركيّة وتخرّجا في الرعيل نفسه، والمثلّثَ الرحمات غبطة البطريرك

١٦– م م، ص ٦١

الأنطاكيّ للكنيسة السريانيّة الكاثوليكيّة الكاردينال اغناطيوس جبرائيل تبّوني، جارَه في محلّة المتحف، وسماحةَ الإمام المغيّب السيّد موسى الصدر، الذي بدأت العلاقةُ به إثر زيارةِ سماحة الإمام لدارتنا في الشبانيّة، بعد محاضرةٍ له في حمّانا قدّمها والدي بكلماتٍ وقعت موقعَها في قلب الإمام. أمّا من المطارنة والشيوخ، فأذكرُ المغفور له سيادةَ المطران يوسف الخوري وسيادةَ المطران الياس فرح المارونيين، والمغفور له المطران فيلبّوس نبعه الملكيّ الكاثوليكيّ، وسيادةَ المطران أفرام جرجور السريانيّ الكاثوليكيّ، وسيادةَ المطرانين أثناسيوس أفرام برصوم وجورج صليبا السريانيّين الأرثوذكسيّين، وأخيراً لا آخراً فضيلةَ الشيخ عبدالله العلايلي رحمه الله.

هذا التنوّعُ في علاقاته مع رجال الدين لم يكنْ سوى انعكاسٍ أمينٍ لنظرةٍ مسكونيّةٍ مرزوزة في شهادته المسيحيّة ولاقتناعٍ راسخٍ بإمكانِ تفاعلٍ خلّاق بين المسيحيّة والإسلام على المستويين الفكريّ والروحيّ. هاتان السمتان، اللتان ستظلّان ثوابتَ فارقةً في مساره الفلسفيّ كما في مشوار حياته، سترسخان في ذهني عنه تماماً كما شجاعته الأدبيّة الفائقة في تناولِ معاضلِ الوجود الفلسفيّة، ما كان يسمّيه هو «الرجولة القلميّة». هذه الفضائلُ الثلاث المميّزةُ لشخصه وفكره كانت من علامات الرجاء الصعب في أيّامه، لكنّني أجدُ نفسي اليوم، وقد تأثّرتُ مسيرتَه الفذّة، دائراً في فلك ممارسة هذه الفضائلِ في ظروفٍ مجتمعيّة أفضلَ من ظروف زمانه. فالمسكونيّة في النظرة المسيحيّة إلى الوجود باتت اليوم من الثقافة الواجبة على المسيحيّ المعاصر، خصوصاً منذ تأطيرها بوضوح بعد المجمع الفاتيكانيّ الثاني. والنظرة المنفتحة والمتفاعلة فكريّاً وروحيّاً مع الإسلام في سبيل استخراج ميزات حقيقةٍ جامعةٍ ما هي ما يميّزُ مسيحيّةَ ما بعد الفاتيكانيّ الثاني أيضاً، مع الملاحظة بأنّ هذه النظرةَ المنفتحة تمتدُّ لتشملَ اليهوديّة بنفسِ المقدار، وهذه لم تكنْ همّاً ملّحاً عند والدي بسبب ضغط الأحداث السياسيّة القاهرة عليه وعلى كلّ مفكّري عصره. هنا يجبُ أن أعترفَ بأنيّ أجدُ نفسي اليوم، انسجاماً

مع روحه المسيحيّ المنفتح، في موقعٍ أكثرَ تفاؤلاً بشأن الانفتاح الخلاّق على قيم اليهوديّة ممّا كان عليه هو. أخيراً تبدو لي شجاعتُه الأدبيّة، أكثر ما تبدو، في هذه النظرة المتراكبة المتكاملة لمجمل الوجود حيث لا فاصلَ بين الدين والدنيا، ولا بين الفلسفة والسياسة. هذه التكامليّة التعادليّة، التي انفرد بها تقريباً عن سواه من مفكّري عصره في لبنان، قادته إلى القول بضرورة التزامِ المسيحيّ، علمانيّاً كان أو إكليريكيّاً أو حتّى راهباً، بقضايا الخير العام، خصوصاً في كتابه المحوريّ «**فلسفة الميثاق الوطنيّ**» (١٩٦١)، وكان في ذلك مغرّداً خارج السرب. أمّا اليوم، فأنت تجدُ مثلاً في الإرشاد الرسوليّ «**العلمانيّون المؤمنون بالمسيح**» الصادر عن قداسة الحبر الأعظم الحاليّ يوحنّا بولس الثاني في الثلاثين من كانون الأوّل ١٩٨٨ دعوةً ولا أصرحَ إلى أنّ «**المؤمنين العلمانيين لا يستطيعون إطلاقاً التخلّيَ عن المشاركة في «السياسة»، أي في العمل المتعدّد الأشكال، الاقتصاديّ، الاجتماعيّ، التشريعيّ، الإداريّ، الثقافيّ، الهادف إلى تعزيز الخير العام، عضويّاً وبواسطة المؤسّسات**» (فقرة ٤٢). ثمّ يضيفُ قداستُه في الجملة التالية بصريح العبارة نقلاً عن آباء السينودس أنّ «**الكلّ، وكلٌّ بمفرده، له حقٌّ وعليه واجبُ المشاركة في السياسة**» (فقرة ٤٢). كذلك يؤكّد قداستُه في ختام الفقرة ٥٩ من الإرشاد نفسه أنّ «**ايماناً لا يصيرُ ثقافةً هو إيمانٌ لم يقتبل مليّاً، لم يفتكر مليّاً ولم يعشْ بأمانة**». عندما أقرأُ كلَّ هذا اليوم من أعلى مرجع دينيّ في الكنيسة الكاثوليكية، يترجّعُ في حنايا روحي فوراً صدى فلسفة والدي في بهاء صدقها وعمق صوابها في تأمّل الحقيقة.

ماذا كان قسطُ كمال الحاج في أمور الخير العام؟ كيف ساهم فيها؟ رأينا أنّه لم يكنْ قطّ فيلسوفاً متصومعاً، لا في فكره ولا في حياته. أذكر تماماً شعارَه «**الفلسفة إنضوائيّة لا انطوائيّة**». أو بكلامٍ أقوى: «**الفلسفة ملتزمة**». خذْ أهمّ كتابٍ منهجيّ له تجدْ في عنوانه: «**بين الجوهر والوجود أو نحو فلسفة ملتزمة**» (١٩٧١). لم يكنْ والدي «ضمير الأمّة الفلسفيّ» فحسب، بل شمّر عن ساعد الجدّ، ونزل إلى ساحة المسؤوليّة في الشأن العام عدّةَ مرّات. الأولى كانت عام

١٩٥٣ عندما عيّنه وزيرُ التربية آنذاك الراحل الدكتور سليم حيدر رئيساً لمصلحة الشؤون الثقافيّة في وزارة التربيّة – لم يكن هناك بعد وزارةٌ مستقلّة للثقافة – بالتزامن مع تعيين صديقه الآخر الدكتور نجيب صدقه مديراً عامّاً لهذه الوزارة. المرّة الثانية كانت عندما عُيّن عميداً بالوكالة لكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في الجامعة اللبنانيّة عام ١٩٦٩. المرّة الثالثة كادت تكونُ عندما وصل على قاب قوسين من تعيينه رئيساً للجامعة اللبنانيّة. أذكر أنّ المرشّحَيْن الآخرين البارزين كانا الدكتور إدمون نعيم والدكتور جبّور عبد النور. وقتها تُدوولت الأسماءُ الثلاثة كثيراً في الصحافة التي اعتبرت ترشيحَ والدي الأكثر قبولاً لدى الطلاّب. لكنّ التعيينَ رسا في النهاية على الدكتور إدمون نعيم الذي ربطته صداقةٌ متينة وحميمة جدّاً بوالدي تجدُ بداياتِها على مقاعدِ الدراسة التي جمعتهما منذ الصبا في كنف الآباء اليسوعيّين. أذكرُ جيّداً الزياراتِ التي كنت أرافق فيها والدي إلى الرابية حيث دارةُ الدكتور نعيم، كما أذكرُ كم كنت أستمتعُ هناك بزيارة المكتبة الضخمة والفخمة التي تليق تماماً بمكانة علاّمتنا الكبير الذي جسّد بامتياز، وما يزال، أنبلَ معاني النزاهة وأرفعَ رموز الكفاءة في حياة لبنان الإداريّة والاكاديميّة والقانونيّة. أخيراً هناك دورُ والدي مع العديد من المقامات في حقن الدماء والمحافظة على الألفة بين أبناء المنطقة الواحدة في المتن الأعلى إبّانَ المرحلة الأولى من الحرب في السنتين ١٩٧٥–١٩٧٦. ولا تكتملُ اللّائحةُ إلاّ إذا ذكرتُ الدورَ الاستشاريّ الحاسم الذي اضطلع به لمصلحة ابن ضيعته وصديق طفولته الراحل الكبير الأستاذ الياس سركيس قبيل انتخابه رئيساً للجمهوريّة اللبنانيّة، والدور البارز الذي كان سيضطلع به حتماً في عهد الرئيس سركيس لو قُيّض له أن يبقى على قيد الحياة.

الكلام على الرئيس سركيس يفتحُ الهلال للكلام على علاقات أبي بالرؤساء والقياديين السياسيين في لبنان. ممّا لا شكّ فيه أنّ العلاقةَ بالرئيس سركيس كانت الأقوى على الإطلاق، أوّلاً لأنّهما من الضيعة نفسها، ثانياً وخصوصاً لأنّ الشاب الياس سركيس كان صديقاً حميماً لآل الحاج ومعجباً بشكلٍ

خاص بجدّي يوسف الحاج، إضافةً إلى علاقةٍ معزّةٍ مميّزة بعمّتي سامية دامت العمرَ كلَّه. وتجدرُ الملاحظةُ أنّ علاقتَه بأبي تخلّلها انقطاعٌ طويل دام حوالى ١٧ عاماً، سببُه البعدُ غيرُ المقصود بين الرجلين، كلٌّ في ميدانه، وهي مدّةٌ أسف لها الإثنان أيّما أسفٍ عندما رجع الواحدُ إلى الآخر في المرحلةِ الاخيرة من حياة والدي. وأنا شخصيّاً لا يمكنُ أن أنسى بادرةَ العطف التي خصّني بها الرئيس سركيس لاحقاً بعد مقتل والدي عندما أرسل، بناءً على طلب من والدي ونظراً لصعوبة المواصلات، سلفةً ماليّة لي أثناء دراستي الجامعيّة في باريس، وذلك يداً باليد مع الأستاذ فريد روفايل، الوزير السابق والرئيس الحالي لجمعيّة المصارف في لبنان. بعدئذٍ رفض استردادَ المبلغ من والدتي قائلاً: «من أبسط حقوق كمال الحاج على الدولة اللبنانيّة أن تقدّمَ هذه شيئاً من العون لأولاده». تبسّمت والدتي لهذا الجواب اللبق لأنّها كانت تعرف تمامَ المعرفة أنّ المال إنّما كان من جيب الرئيس سركيس الخاص.

العلاقةُ الطيّبة بالرئيس الراحل بشاره الخوري سببُها مقالةٌ لوالدي في مجلّة «الشراع» سنة ١٩٥٧ عن القوميّة اللبنانيّة. أعجبت المقالةُ الرئيس الخوري، فطلب من الأستاذ فؤاد بطرس، وزيرِ التربية آنذاك، الذي كان يَعرفُ والدي جيّداً بحكم الصداقة وبحكم كون والدي رئيساً لمصلحة الشؤون الثقافيّة في الوزارة، ترتيبَ لقاءٍ ثلاثيّ في منزل الرئيس الخوري في الكسليك، وهكذا كان. أثناءَ اللقاء بادر الرئيس الخوري والدي القولَ بأنّه أُعجب بالمقالة في الشراع وبجرأتها، ويتمنّى عليه أن يؤلّفَ كتاباً في الميثاق الوطنيّ. ردّ والدي بأنه يتلمّسُ الطريقَ إلى ذلك خصوصاً بعد ثورةِ ١٩٥٨ التي زعزعت في كيان لبنان وطرحت علامةَ استفهامٍ حول هويّته. وبالفعل، أصدر والدي هذا الكتابَ المميّز في مساره الفكريّ، تحت عنوان «**فلسفة الميثاق الوطنيّ**» عام ١٩٦١. وكان والدي يقول دائماً، بعدما تعمّقت علاقتُه بالرئيس الخوري، إنّ لبنان لم يقْدِر حقَّ القدْرِ الوزنَ الفكريّ لرئيسه الاستقلاليّ الأوّل.

الرئيس الثالث الذي كانت له منزلةٌ ممتازة في قلب والدي هو الرئيس شارل حلو، أطال الله بعمره، خصوصاً بسبب الانسجام الفكريّ شبهِ التام بين الرجلين. كانت العلاقةُ وثيقةً جداً، ولم يكنْ والدي يُخفي اعتبارَه لثقافة الرئيس حلو الرفيعة، لحكمته في ممارسة مسؤوليّاته الرئاسيّة ولفكره السياسيّ الشيحاويّ الأصول. كان والدي يعتبرُ الرئيس حلو من أفضل رؤساء الجمهوريّة بعد الاستقلال. وعندما نُظّمت «السباعيّة الفلسفيّة عن كمال الحاج»، لمناسبة مرور سبع سنوات على وفاة والدي، في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في الجامعة اللبنانيّة، كان الرئيس حلو على رأس الحاضرين للمحاضرة الافتتاحيّة. أذكرُ أيضاً من الحاضرين سيادةَ المطران الحبيب جورج خضر، متروبوليت جبل لبنان للكنيسة الأنطاكيّة الروم الأرثوذكسيّة، الذي تجمعُني به أوثقُ العرى الروحيّة وأغزرُ الاهتمامات الفكريّة وأعمقُ المودّة الشخصيّة والذي، إن آسف على شيءٍ، فهو على ألاّ يكونَ الزمانُ قد سمح بأن تتقاطعَ دروبُه كفايةً مع دروب والدي لما كان سينتجُ عن هذا التقاطعِ من تفاعلٍ خلاّق بين هذين الكبيريْن من بلادي.

العلاقةُ الأخيرة المميّزة التي يجبُ أن أذكرَها لوالدي مع رؤساء الجمهوريّة هي مع الراحل الكبير الرئيس كميل شمعون. لقد توطّدت هذه العلاقةُ خصوصاً عقِب تخلّي الرئيس شمعون عن سدّة الرئاسة بعد أن كانت متمحورة، أثناء العهد الشمعونيّ، حول كونِ الرئيس شمعون وزوجتهِ الراحلة الكبيرة السيّدة زلفا من أشدّ المعجبين بصوتِ عمّتي سامية؛ وكان الرئيس والرئيسة، المعروفان بتشجيعهما الفائقِ للفنّ الرفيع، يحرصان دائماً على أن تحييَ عمّتي الرسيتالات الأوبراليّة التي كانا يقيمانها على شرف ضيوفهما رؤساءِ الدول في قاعة الأونسكو. وأذكرُ أنّ والدي سعى حثيثاً، مستفيداً من صداقته المشتركة للرئيس شمعون ولغبطة البطريرك المعوشي، إلى تقريب وجهات النظر بين الرجلين بعد أحداث ١٩٥٨.

على صعيد رؤساء مجلس الوزراء، تعودُ علاقة والدي الوثيقةُ برئيس الوزراء الراحل الدكتور عبدالله اليافي إلى أيّام سُكنى الأسرة في محلّة المتحف. كانت العلاقةُ منتظمةً ومتينةً لدرجة أنّ الرئيس اليافي أقنع والدي بنقل نفوسه من الشبانيّة إلى مزرعة بيروت. كذلك كانت هناك علاقةٌ لا تَقِلُّ متانةً بين والدي والرئيس الراحل الأستاذ سامي الصلح – «بابا سامي» كما كان يسمّيه الشعبُ اللبنانيّ تحبّباً. كان الرئيسان المذكوران يتردّدان بانتظامٍ لزيارة والدي في المتحف، وتخبرُني والدتي أنّهما حضرا شخصيّاً مراسمَ عمادتي مع الصديق الكبير الآخر الوزير السابق المغفور له الأستاذ رشيد بيضون، الرئيس السابق للكليّة العامليّة وعمّ النائب الحاليّ الأستاذ محمّد يوسف بيضون. سقى الله تلك الأيامَ الحلوة! كذلك كان والدي على علاقةٍ فكريّة وشخصيّة وثيقةٍ بالرئيس تقيّ الدين الصلح. رحمه الله، وأذكر نقلاً عن والدتي زياراتٍ متبادلةً عديدةً للتناقش الفكريّ، ولقاءً عفويّاً ضمّهما بين جدران المستشفى اللبنانيّ في محلّة الجعيتاوي دام أكثرَ من ثلاثِ ساعات، وكانا قد التقيا هناك صدفةً لعيادةِ صديقهما المشترك الراحل الكبير المنسنيور يوحنّا مارون.

على صعيد رجالات السياسة، كانت علاقتُه وطيدة جدّاً بهؤلاء الذين كانوا على الأخصّ حَمَلَةَ بُعدٍ فكريّ واضح في أدائهم السياسيّ. من أحبّ هؤلاء إلى قلبه على الإطلاق وأصدقهم صداقةً له الراحلُ الكبير والمخطّطُ الممتاز الوزير السابق الأستاذ موريس الجميّل، الذي كان مرشّحَ والدي المفضّلَ الدائمَ لرئاسة الجمهوريّة. كانت صداقةُ والدي لموريس الجميّل تتعدّى كلّ كلفةٍ وكلّ وصفٍ. من أبرز ذكرياتي في هذا المجال أنّ والدي، مع البعضِ من رجالات الفكر والسياسة والمجتمع، كان في مقدّمة المشاركين بحمل نعشِ الأستاذ موريس من بيته إلى الكنيسة علامةَ تقديرٍ ووفاء لهذا الرجل الفذّ في طموحاته وعقله المستقبليّ وحبّه للبنان.

الفارسُ الثاني من هؤلاء السياسيين المفكّرين الأصدقاء الكبار كان الراحل الكبير الوزير والكاتب السياسيّ المميّز الأستاذ إدوار حنين. تعود علاقةُ والدي بالأستاذ حنين إلى أقدم العهود، إلى يوم كانا مع الراحلين الكبار ميشال أسمر وخليل رامز سركيس وأحمد مكّي وصلاح لبكي وكريم عزقول وغيرهم في عداد «ندوة الإثني عشر»، وهي ندوةٌ أدبيّةُ المنحى تأسّست سنة ١٩٣٦، وكان لسان حالها مجلّة «الجمهور». كان الأستاذ حنين أيضاً نائباً عن قضاء المتن الأعلى، حيث الشبانيّة مسقطُ رأسِ والدي. كانت زياراتُه إلى بيتنا في الشبانيّة لا تُحصى. وكان الأستاذ حنين، بسبب صداقته لوالدي وللرئيس سركيس، يردّدُ دائماً أنّه، في الشبانيّة، عنده «موسى والأنبياء». وبعد مقتل والدي، قام الأستاذ حنين، رحمه الله، ببادرةِ وفاءٍ طيّبة لوالدي لا تنساها الأسرةُ له، متولّياً تعريفَ الرئيس الكبير الراحل الأستاذ سليمان فرنجيه، بطلب من هذا الأخير، على فكر كمال الحاج وموقعه، وطالباً منه العملَ على تحصيل منحةٍ دراسيّة لي من الدولة الفرنسيّة لإكمال تخصّصي في فرنسا، ففعل الرئيس فرنجيه ذلك مشكوراً، ووصلتني المنحةُ إلى باريس. بعد شهر تماماً، جاءتني منحةٌ ثانية من جامعتي مكافأةً لأدائي المتفوّق في سنة الدراسات المعمّقة، فرددتُ المنحةَ الأولى إلى الدولة الفرنسيّة مع الشكر الجزيل للرئيس فرنجيه وللأستاذ حنين.

الفارسُ الثالث في هذه الحلْقة كان كبيرَ السياسة الفكريّة في لبنان الراحلُ الكبير الوزير والمفكّر الاشتراكيّ المميّز والزعيم السياسيّ الأستاذ كمال جنبلاط. طلب الأستاذ جنبلاط، وكان في أوائل حياته السياسيّة، التعرّفَ إلى والدي من خالي الأستاذ أنطوان الأشقر الذي كان عضواً شاباً في الحزب التقدّمي الاشتراكيّ. وقد زار الأستاذ جنبلاط والدي، غيرَ مرّةٍ، في بيته في المتحف، وحلّ ضيفاً إلى مائدته. بالمقابل، كان والدي لا يغيّبُ محاضرةً للأستاذ جنبلاط في «الندوة اللبنانيّة». نشأ تقديرٌ فكريّ متبادل رغم التباعدِ السياسيّ الذي اتّسع تدريجيّاً بين الرجلين. كان والدي يُكبرُ في الأستاذ جنبلاط كفاءتَه السياسيّة المطعّمةَ بحكمةِ الفكر النيّر، ويترجّى للبنان ازديادَ

قادةٍ ورجالاتِ دولةٍ فيه من هذه الطينة. وَلئن كان والدي في كتاباته شديدَ الوضوح في رفضه للعقيدة الاشتراكيّة، اقتصاداً وفلسفةً، فإنّ هذا لم يؤثّرِ البتّةَ على تقديره لجنبلاط. وعندما قُتل والدي في الشبانيه، المنطقةِ المتنيّة التي كانت خاضعةً لسيطرة قوى أمرٍ واقعٍ لبنانيّةٍ وغيرِ لبنانيّة، منها القوى الاشتراكيّةُ الخاضعةُ لجنبلاط، كان هذا الأخيرُ أوّلَ من أتى على رأسِ وفدٍ حاشد من بني معروف لتعزية والدتي في الشبانيّة، مشدّداً في تأبينه المرتجل على أنّ كبارَ المفكّرين من وزن والدي لهم عزاءُ الخلودِ في قلب التاريخ.

يطولُ الكلام كثيراً على علاقاته العديدة برجالات الشأن العام. لذا، سأستعرض بعضَها استعراضاً. هناك طبعاً العلاقةُ العميقة بالراحل الكبير الوزير السابق والمؤرّخ العالم الأستاذ جواد بولس، الذي جاء دفاعهُما عن لبنان في وجوده الواجب، هذا في التاريخ وذاك في الفلسفة، مجدَ فكرٍ أُعطي للبنان. هناك أيضاً روابطُ المحبّة الصادقةُ التي جمعته بالراحل الكبير الزعيم والقائد السياسيّ الكتائبيّ الأستاذ بيار الجميّل، والتي أذكر جَيداً قوّتَها ودوامَها. وأخيراً لا آخراً، كانت تربطهُ علاقةٌ مخصوصة جدّاً بشخصيّتين كريمتين: الوزير السابق الراحل الكبير الأستاذ سليم لحّود، والد النائب الحاليَ الأستاذ نسيب لحّود، ونائب جبيل الراحل الدكتور أنطوان سعيد. كان الأستاذ سليم يتردّد علينا مراراً في دارتنا في الشبانيّة. وَلَشدَّ ما كان اعتزازي كبيراً عندما عرفتُ، بعد سنواتٍ من دخولي الكشفيّةَ والتزامي الحماسيّ لها، أنّ هذا الضيفَ الكبير الذي كان على هذه الصداقة الوطيدة بوالدي لم يكنْ من أكفأ المهندسين وأنزه الوزراء في تاريخ الجمهوريّة اللبنانيّة الفتيّة فحسب، بل أيضاً... مؤسس «جمعيّة كشّافة لبنان». أمّا الدكتور سعيد، فكان جارَنا «الباب عالباب» في محلّة المتحف، وزوجته النائبة الحاليّة السيّدة نهاد سعيد كانت طالبةً جامعيّة عند أبي الذي كان لها، على حدّ قولها، بمثابة المعين والمرشد والنجيّ المفضّل إضافةً إلى الأستاذ. وأذكر تماماً، مع أنّي كنتُ ابنَ بضعِ سنوات فقط،

كيف فتحنا بيتّنا لتقبّل التعازي مشاركةً مع آل سعيد بوفاة كبيرهم وجارِنا الصديق المفاجئة.

من بين رجال القلم تطول اللائحةُ جداً. لكن، لا بدّ لي من أن أذكر روابطَ الصداقة الحرّى التي جمعتْه بالراحل الكبير الشاعر الملهم والسياسيّ الأستاذ صلاح لبكي. تعودُ العلاقةُ، كما سبق القولُ، إلى أيّام «ندوة الإثني عشر»، وكانت وثيقةً جداً. كانت لنا في بيتنا في الشبانيّه صورةٌ معبّرةٌ جداً تمثّلُ الأستاذ لبكي في حوارٍ منسجم مع والدي، الأستاذ صلاح متكلماً تعلو جفنَه اليمنى رفّةٌ خفيفةٌ كأنه يلقي شعراً، ووالدي مطرقاً مصغياً بعينين نجلاوين. كانت هذه الصورةُ محبّبةً جداً إلى قلب والدي، وكان يحبُّ أن يسمّيَها «الشاعر والفيلسوف». للأسف فُقد هذا الأثرُ مع ما فُقد، عقب تركنا بيتّنا في الشبانيّه لفترةٍ بعد مقتلِ والدي. يجدرُ التنويهُ أيضاً بالعلاقة القويّة التي كانت تربط والدي بالأديب والمحلِّل البارز الراحل الكبير الدكتور أنطون غطّاس كرم.

على صعيد الصّحافة، أذكر لأبي، ممّا أذكرُ، علاقةً قويّة جداً باثنين من كبار أهلها: الراحل الكبير شهيدِ الكلمة الجريئة الأستاذ كامل مروّة، موسّسِ دار «الحياة» الصحفية، والمغفورِ له الأستاذ الكبير محمّد علي حماده، رئيسِ تحرير مجلّة «القضايا المعاصرة» آنذاك، التي كانت تصدرُ عن دار «النهار» للنشر، والدِ الوزير السابق المحبّب الأستاذ مروان حماده وسيّدةِ الشعر الفرنكوفونيّ الراحلة الكبيرة نادية حماده تويني. أثمرت علاقةُ والدي بالأستاذ مروّة سلسلةَ مقالاتٍ في جريدة «الحياة» عن الصهيونيّة أحدثت وقعاً كبيراً، وجُمعت لاحقاً بين دفّتي كتاب بعنوان «**حول فلسفة الصهيونيّة**» (١٩٦٧). العلاقةُ بالأستاذ حماده أثمرت مقالاتٍ شيّقةً في «القضايا المعاصرة» أذكر منها دراستين مسهبتين: «**أمّتي عربيّة... قوميّتي لبنانيّة**» و«**كارل ماركس وعقدة المسيح**».

على صعيد رجال العلم والطب، لا بدّ من ذكر العروة الوثقى التي ربطته بزميله على مقاعدِ الدراسة الجامعيّة وصديقِ عمره الراحل الكبير المهندس المتفوّق إبراهيم عبد العال، الأبِ الروحيّ والفعليّ لمشروع الليطاني. وكانت لوالدي في مناسبة وفاة المهندس عبد العال المفاجئة المفجعة كلمةٌ تأبينيّة من أبلغ ما كتب صديقٌ في صديق. هناك أيضاً العلاقةُ التي ربطته بصديق الدراسة في باريس الطبيب الراحل الدكتور جان زهّار. أخيراً لا آخراً، لا بدَّ من ذكر إحدى أقوى علاقاته على الإطلاق، علاقتُه بخالي الحبيب الدكتور جوزف الأشقر، الطبيب الاختصاصيّ البارز في الأنف والأذن والحنجرة، طبيب البطريركين المارونيين أنطونيوس خريش ونصرالله صفير والرئيسين الراحلين سليمان فرنجيه والياس سركيس، والعلمانيّ المؤمن الفاعل في الحقل الاجتماعيّ والمسموع الكلمة في كنيسته. ظلّ خالي أقربَ الأقارب إلى قلب أبي لرجاحة عقله وغزارة علمه واتّساع ثقافته ودماثة خلقه، وحفظ أبي له جميلاً كبيراً عندما قام بعمليّةٍ تكلّلت بالنجاح، وكان بَعْدُ شاباً، لاستئصال الماء الأزرق من عين جدّي يوسف الحاج الذي كان في خريف العمر. وستبقى لخالي جوزف في قلبي منزلةٌ لا نظيرَ لها على مثال منزلته الغالية في قلب أبي.

من بين دبلوماسيينا الكبار أكتفي بذكر علاقته الوطيدة بسفيرنا السابق في موسكو الراحل الكبير الدكتور عبدالله النجّار الذي جمعته الصداقةُ والفكر بوالدي لإصدار كتابٍ مشترك عام ١٩٧٢ بعنوان «**الصهيونيّة بين تاريخين**». وأذكرُ أنّني كنتُ أحبُّ كثيراً مرافقةَ والدي إلى قصر الدكتور النّجار في بيت مري، لأنّ الأخيرَ كان يقدّمُ لي دائماً مجموعةً من الطوابع البريديّة الجميلة والنادرة بعدما عرف بأنّني كنتُ شغوفاً بتجميعها.

كانت حياتي مع والدي تملأُ قلبي فرحاً واعتزازاً. حيثما يَحِلُّ، يحلُّ تقديرٌ واحترامٌ مطلقان لحضوره. كذلك، تحلُّ معه النكتةُ الطريفة، لأنّه كان يمتلكُها ويطربُ لمن يتفوّق في امتلاكها. كان، بالمناسبة، يحبُّ مسرحَ الملهاة كثيراً.

من بين ممثّلينا الكوميديين كانت للمغفور له الممثّل المسرحيّ والتلفزيونيّ المتألّقِ حسن علاء الدين، المعروفِ بشوشو، منزلةٌ مميّزةٌ عنده. كان يحضرُ كلَّ مسرحيّاتهِ، ويصرُّ على أخذ مجموع العائلة معه. أذكر تماماً كيف كنا نتمتّع بحضورها على «مسرح شوشو» في قلب ساحة البرج، أي ساحة الشهداء. وأذكر أيضاً أنّ والدي كان يأنس كثيراً لظرف فكاهيينا الراحلين فيلمون وهبه ونجيب حنكش وفريال كريم.

كثيرةٌ كانت نكاتُه مع جلاّسه. كانت له ضحكةٌ انفجاريّة مدويّة. يضحك من كلّ قلبه حتّى البكاء، خصوصاً للنكات الساخنة في السياسة أو الدين أو الجنس. يستطيبُ بشكلٍ خاص تلك التي ترتكزُ حبكتُها على اللعب على الكلام، هو الذي كان سيّدَ نحتِ المفردات الجديدة في كتاباته. أذكر، مثلاً، عندما كنتُ أصبّحه بكلمة «بونجور»، أنّه كان يجيبُني بمكر وتحبّب: «بناجير!» («صيغة الجمع» لكلمة بونجور).

ما أحملُه أيضاً من ذكريات عن طباع والدي هو ارتياحُه لمجالسة القرويين. كان يعتزُّ انّه ابنُ جبل وابنُ ضيعة. يذوبُ رقّةً في تعامله مع المستخدمين، السائق، الخادمة أو البستانيّ. هذا الأخير، واسمُه إميل رعد، أطال اللهُ بعمره، كان من جيل والدي ومن أقاربه الأبعدين. كان أبي يحبُّ كثيراً أن «يغدي» باكراً إلى البستان المجاور لبيتنا في الشبانيّة حيث «عمّو إميل»، كما كنّا نسمّيه، «يركش» ويسقي، فيتجالسان مع انبلاج الصبح حول رأسَي بندورة وبصلتين من خير البستان. كانت الطبيعةُ حبَّه المخبوء، ملاذَه إلى التأمّل والاستغراق في حكمة الأصل.

ربّما كانت بلدةُ الشبانيّة الخلاّبة، حول «العرزال» في صباه وشبابه ثمّ في «عين بعنان»، مركزِ دارته الأخّاذة المتعمشقة على كتف الجبل في ضهور الشبانيّة، هي التي رسّخت فيه هذا الحبَّ الشديد للبنان. لكنّه كان يقولُ لي

دائماً إنّ هذا لا يكفي. «المهمّ أن تعقلَ لبنان»، كان يردّد. وبالفعل، ما كنت أقْدِرُه في والدي أنّه وصل إلى ما وصل إليه من قناعاتٍ فلسفيّةٍ ومواقفَ سياسيّةٍ ووطنيّة بعد مليٍّ تفكير ودونما اعتبارٍ لمواقفَ مسبقةٍ، ومن هنا قوّةُ الحجّةِ في كتاباته. لم يكنْ أيُّ شيءٍ، مثلاً، يشيرُ إلى أنّه سيصبحُ «فيلسوف القوميّة اللبنانيّة». أعتقد أنّ دعوتَه جاءت مفاجئةً للجميع تقريباً. فهو كان مدافعاً شرساً عن الأمّة العربيّة بصفتها جوهراً لسانيّاً. وهو صديقُ أسد الأشقر، العقائديِّ السوريِّ القوميِّ المعروفِ وخالِ زوجته. وهو ضليعٌ بفكر أنطون سعاده وأمين الريحاني ولا يبخلُ في إطراءِ البُعدِ الفلسفيّ لدى الرجلين. لكنّ الفلسفةَ، والفلسفةَ وحدها، هي التي شرّعت له البابَ إلى ما اعتبره المفتاحَ لفهم الحقائقِ الأرضيّة، أي تعادليّة الجوهر والوجود وتلازمهما ليحقّقَ الواحدُ الآخرَ. من هذه التعادليّة فهم القوميّةَ تحقيقاً لجوهر الإنسانيّة، وفهم الدولةَ–الكيانَ تحقيقاً «لجوهر» القوميّة. فكان دفاعُه عن القوميّة اللبنانيّة وتبريرُها فلسفيّاً.

كنتُ أذاكرُه كثيراً في هذا الموضوع. فالعديدُ ممّن سمع بالصدفة عن كمال الحاج كان يعتقدُ أنّه قوميٌّ سوريّ، أو قوميّ عربيّ، فقط لأنّه كان يُكثر من تحليل مفهوم القوميّة. كثيراً ما كان غيرَ «عارفٍ ببواطنِ الأمور» من حولي، وكنتُ بَعْدُ تلميذاً في المدرسة، «يُسِرُّ» لي بأنّ أبي كان، قوميّاً سوريّاً حزبيّاً في أوّل حياته، وأنّ رقمَ بطاقتِه كان كذا الخ.... وعندما كنتُ أفاتحُ أبي بهذه الأقاويل، كان يضحكُ كثيراً لهذه الترّهات ثمّ يحاولُ أن يفهمَني تمامَ المقصودِ من فلسفته، فنضجَ شبابي تحت شمس التحليل الفلسفيّ، وبُني وعيي الوطنيُّ على صخر التطلّب في البحث عن الحقيقة. إمتناني له عظيمٌ، يأبى التحجُّمَ في نُدرَةِ ألفاظ، لأنّه ربّاني وإخوتي على الابتعاد عن كلّ غوغائيّة وشوفينيّة في التفكير السياسيّ.

من الثوابت الأخرى التي غرسها فيّ حبُّ اللغةِ العربيّة، مع أنّه شجّعني كثيراً على إتقان اللغات الأخرى. وأذكرُ أنّه هو من أوكل مهمّةَ تعليمي اللغةَ الألمانيّة، وكنتُ بعد تلميذاً ثانويّاً، إلى الخوري أرينيه كبّابه، كاهنِ رعيّة الروم الكاثوليك في الشبانيّة، دون أن يدريَ وأدريَ أنّني سأحطُّ رحالَ التخصّص، والبحثِ العلميّ، والعملِ لمدّة عشر سنوات، في ألمانيا فيما بعد. كان حبُّ اللغةِ العربيّة من المسلّمات الفطريّة في حياة والدي وفي تربيته لأولاده، وهذا الحبُّ موروثٌ كما قلنا عن والده بالدرجة الأولى. لكنّ أبي، بعكس جدّي، لم يكنْ قويّاً في الارتجال ولا في الشعر. كان يُخبرُني بإعجاب عن عبقريّة جدّي في هذا المجال، وكيف أنّه ارتجل ذاتَ مرّةٍ في العراق خطبةً أمام نخبةٍ من أهليها بدأتْ هكذا: «يا أهلَ العراق...» على طريقة خطبة الحجّاج بن يوسف الشهيرة التي أدخل بها الرعبَ في روح أهل العراق عندما استهلّ حكمه لهذا الإقليم في العهد الأمويّ. لكنّ جدّي تابع القصيدةَ بكاملها مستبدلاً كلَّ كلمةِ هجاءٍ منها بكلمةِ مديح عبر تغيير حرفٍ واحد منها (مثلاً «الوئام» بدل «اللئام») وخاتماً خطبتَه هكذا: «أنا لستُ الحجّاج بن يوسف، أنا يوسفُ ابنُ الحاجّ»، فألهب حماسَ الحاضرين. لكنّ أبي تفوّق على جدّي في نحت الكلمات وتنزيلها في خطابٍ زاخر بتلاوينِ المعاني الفلسفيّة. كان سيّدَ الكلمةِ المنحوتة المشبعة بالمعنى. أكّدها مرّةً أحدُ أسياد الشعر العربيّ المعاصر الأستاذ سعيد عقل. كان الأستاذ عقل على خلافٍ شديد مع والدي في النظر إلى فلسفة اللغة، خصوصاً إلى العلاقة بين الفصحى والعاميّة. لكنّه، ولمناسبة تعرّفه بي بعد موت والدي بسنواتٍ في أستوديو بعلبك مع زوجتي فادية طنب، وكان يرعاها في انطلاقتها الفنيّة الأولى مع الأخوين رحباني، بادرني القولَ أمام فادية والراحل الكبير الأستاذ عاصي الرحباني: «رحماتُ الله على أبيك! كان ينحتُ اللغةَ نحتاً. أسلوبُه حفرٌ وتنزيل». وكان أبي، رغم خلافِه مع سعيد عقل في أمورِ اللغة والسياسة، يبادلُه التقديرَ ويعتبرهُ، عن حقّ، أكتبَ من كتب شعراً في العربيّة.

كان أبي يحبُّ الشعرَ العربيّ بشقّيه، الفصيحِ والعاميّ. كان يطرب لشعر صلاح لبكي وعمر أبو ريشه المفصّح، تماماً كما كان يعشقُ شعرَ ميشال طراد وأمين نخله «الدارج». كثيراً ما كنتُ أناظرُه، في أوّل حداثتي، في موضوع العلاقة بين العاميّة والفصحى، فكان يفسّرُ لي فحوى ما كتب عن الموضوع في كتابه الرائع «**في فلسفة اللغة**»(١٧)، الذي اعتُبر في حينه «أقوى دفاع فلسفيّ يلقيه مفكّرٌ لبنانيّ عن اللغة العربيّة». كان يقول «**إنّ هناك تكاملاً بين العاميّة والفصحى، ليس في العربيّة فقط، بل في كلّ اللغات الأخرى. الذين يتحيّزون لهذه على حساب تلك أو العكس يجهلون وضع لطيفتنا البشريّة... من السخف اعتبارُ العاميّة انحطاطاً لسانيّاً للغّة الفصحى. ومن السخف أيضاً اعتبارُها أفضلَ من الفصحى بدليلِ كونها سابقةً في الزمن لها. العاميّةُ فصيلةٌ لسانيّة قائمةٌ بذاتها. هي لنوعٍ خاص من حياة الوجدان، حياتِهِ الحسيّة. الفصحى بدورها فصيلةٌ لسانيّة قائمةٌ بذاتها. هي لنوع خاص من حياة الوجدان، حياتِهِ العقليّة. العاميّةُ والفصحى فصيلتان من لغةٍ واحدة. مثلهُما مثلُ ثنائيّة الحس والعقل من الإنسان الواحد**»(١٨).

حمل والدي طوال حياته، إلى همّ تطوير اللغة العربيّة وتطويعِها للاشتقاق تأهيلاً لها في فعل الخلق الفلسفيّ، همّاً آخرَ لا يقلُّ إلحاحاً هو الكشفُ عن فلسفة متأصّلة في التراث والمنحى اللبنانيين. جملتُه المعروفةُ كانت: «**أريدُ أن ألبنَنَ الفلسفةَ لأفلسفَ لبنان**». هذا الشعارُ لم يكنْ تحجيماً للفلسفة في وطن، كما لامه البعضُ، أو اختزالاً للفلسفة اللبنانيّة في شخصه، كما لامه البعضُ

١٧– صدر هذا الكتاب في طبعة أولى عام ١٩٥٦ عن «دار النشر للجامعيين»، ثمّ في طبعتين متتاليتين عامي ١٩٦٧ و١٩٧٨ عن «دار النهار للنشر».

١٨– راجع كمال يوسف الحاج، « في فلسفة اللغة» دار النهار، بيروت، ١٩٧٨، الفصل الرابع بكامله.

الآخر. كان يقولُ، ببلاغته المميّزة، في مجلّده الضخم البالغِ الأهميّة، «موجز الفل سفة اللبنانيّة»(١٩):

«كثيرون اعتقدوا أنّ الفلسفةَ اللبنانيّة... هي فلسفتي أنا، الفلسفة «الكَمْحَجيّة»(٢٠). لكنّه اعتقادٌ خاطئ. أنا فرد. وليس بمقدور فرد أن يخلقَ فلسفةَ شعبٍ بكامله... «كاشف غطاء» أنا لتلك الفلسفة.... وبكشفي الغطاء عن الفلسفة اللبنانيّة، المنحدرة إلينا من سحيق المواضي، أدعو الشعبَ اللبنانيّ إلى أن يتّخذَ مواقفَ فلسفيّةً، في مشاكله الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والتربويّة، تنسجمُ حقّاً مع شخصيّته التاريخيّة.... غايتي أن أرفعَ المستوى الفكريّ إلى ما هو أبدعُ من الأدب الضيّق. غايتي أن استنفرَ أساتذةَ الفلسفة عندنا ليتفلسفوا.... ليلتزموا مشاكلَنا اللبنانيّة على كلّ الصعدان... أليس من العار علينا، في القرن العشرين، أن لا يكونَ عندنا فلاسفةٌ، وقد غدا لأصغرِ شعبٍ من شعوب الأرض فلاسفةٌ يساعدونه على اتّخاذ مواقفَ وجدانيّةٍ، واعيةٍ، من المعضلات الإنسانيّة، التي تخضخضُ العالمَ كلّه؟... الفلسفةُ اللبنانيّة التي أدعو إليها، بإصرار، ما زالت مشروعاً في ذهني. وهمّي الوحيد أن أحقّقَ هذا المشروعَ لأسلّمَه أمانةً إلى التاريخ الذي سيتعهّدُه بدوره. لذا يجيءُ كتابي مشروعاً فقط. إنّه موجزٌ للفلسفة اللبنانيّة. وموجزٌ يشوبُه النقص. أعترف بذلك... وأخيراً... أين تقعُ الفلسفةُ اللبنانيّة من الفكر العالميّ القديم والحديث؟ أقول: إذا كان الفكرُ العالميّ قد حام بجوهره على معضلتين أساستين في الوجدان الإنسانيّ، معضلةِ التوفيق بين الواقعيّة والمثاليّة ومعضلةِ المعرفة، فإنّ الفلسفةَ اللبنانيّة دارت كلُّها على المعضلة الأولى، بينما دارت الفلسفةُ العربيّة على المعضلة الثانية... أمّا كيف تمرحلت الفلسفاتُ الثلاث، العالميّةُ واللبنانيّةُ والعربيّة، وكيف ترابطت كلُّها بوثيقةٍ من الرؤيا الواحدة،

١٩ – كمال يوسف الحاج، «موجز الفل سفة اللبنانيّة»، مطابع الكريم الحديثة، جونيه، ١٩٧٤
٢٠ – لفظة «كمحجيّة» هي دمجٌ لكلمتَيْ «كمال» و«الحاج»، وهي من نحت والدي.

فهذا موضوعُ الموسوعة أو الملحمة الفلسفيّة، التي عقدتُ النفسَ على وضعها، في اثني عشرَ مجلّداً، تحت عنوان «معالم الفكر الإنسانيّ».(٢١)

هذا المشروعُ الكبير، ملحمتُه الفلسفيّة «معالم الفكر الإنسانيّ»، كان قد قرّر أن ينذرَ له صفوةَ عمره الباقي، بعد أن أكمل السابعةَ والخمسين. لقد نضجت في ذهنه الأفكارُ وراحت «ترتكضُ في رأسي كالجنين تريدُ منّي أن ألدَها على الورق» كما كان يقولُ لي. وطالما كان يردّدُ بتحرّق: «ليت النهارَ أكثرُ من أربعٍ وعشرين ساعةً، وحبّذا لو يعطيني الربُّ أن أعيشَ عمراً كافياً لأفرّغَ كلَّ ما في رأسي». كنتُ أسمعُه يقولُ هذا بحدْسٍ من يشعرُ أنّه بات معلّقاً بين الأرض والسماء، بين أرضٍ يريد أن يسكبَ فيها من سموّ الكلمة الفاكرة، وسماءٍ يحنُّ إلى الالتحاق بحضرة كلمتها المتجسّد.

لكنّ عنايةَ ربّه شاءت أن تتعانقَ الأرضُ والسماء في سفرِ عمرِهِ سنةً واحدةً بعد أن لفظ أمنيتّه هذه. كبا والدي في عمر الثامنة والخمسين، وكان بعدُ في ملء عافيته وعزّ عطائه الفكريّ. ومن أشدّ حسراتي على فقده أنّ قاتليه حرمونا موسوعةَ «معالم الفكر الإنسانيّ» التي كانت ستكونُ أفضلَ موسوعةٍ فلسفيّة في اللغة العربيّة على يد كاتبٍ واحد وبنَفَسٍ فلسفيّ فريد. تلك خسارةٌ لن تعوّضَ قبل أجيال مديدة، وقد لا تعوّضُ أبداً. الأثر الوحيدُ الباقي من هذا الطموح الفلسفيّ الجبّار هو خلاصةٌ مقتضبة لأهمّ موادّ الموسوعة ذيَّلَ بها والدي كتابَه **«موجز الفل سفة اللبنانيّة»**.

تابعتُ عن كثب مشروعَ عمره هذا. كان يجمعُ له المراجعَ والمخطوطات من كلّ حدب وصوب. لكنّ همَّه الأوّلَ من الموسوعة كان تركيزَ الفلسفة

٢١– «موجز الفل سفة اللبنانية»، ص ٨٥٠، ٨٥٢–٨٥٤

اللبنانيّة في إطاريها الواجبين، العربيّ والعالميّ. كان سيبدأ بمجلّداتٍ أربعة عن الفلسفة العالميّة، ثمّ أربعةٍ عن الفلسفة اللبنانيّة، وأخيراً أربعةٍ عن الفلسفة العربيّة. «كلٌّ شيءٍ جاهزٌ في رأسي»، كان يقول، «كلُّ ما أريدُه هو الوقت... الوقت». ولمّا كان رهيفاً شبهَ نبويٍّ في حدسه، توجّس خاتمةً مفجعة له بسبب ما كتب وبسبب ما كان يعصف حينها بلبنانَ من توتّراتٍ حُبلى بالانفجار، فقرّر أن يدليَ بدلوه أوّلاً في موضوع الفلسفة اللبنانيّة، ولدِه المدلّل، غير محترمٍ لترتيب موادّ الموسوعة. وهكذا كتب «موجز الفل سفة اللبنانيّة» قبل الشروعِ في الموسوعة ككل: كتبه بروحه، بلحمه ودمه وأظافره قبل أن يكتبَه بقلمه ونيّرته. كتبه في حالة من الإشراق المحرور خلال أشهر قليلة. حتّى عناوين الكتاب كانت بخطّه الجميل. «سخّرني» طوال هذه المدة، ونعم التسخير، ليقرأ لي ما كتب، مستمعاً إلى ملاحظاتي، وليكلّفَني بإصلاح الأخطاء المطبعيّة في الملازم التي كانت تردُنا تباعاً من المطبعة، مطبعة الكريم في جونيه للآباء المرسلين اللبنانيين. كانت تجربةً رائعةً لي. كنتُ كالقابلة القانونيّة التي ساعدته على وضع مولوده المفضّل.

كتبتُ في كلّ شيء عن والدي كما عرفته، ولم أكتبْ في الأهمّ: في مسيرته الإيمانيّة وفي مركزيّة حضور المسيح والعذراء مريم في حياته. هنا ستخونُني الكلماتُ المناسبةُ حتماً للتعبير عن عمق هذا الحضور في عمره الفاني. لكنّ عظمةَ الإيمانِ في قلب كمال الحاج تنبثقُ من تعرّجاته بقدرِ ما تنبثقُ من ثباته. كانت أمّه أديل هي هاديته الأولى على دروب الإيمان. منها تشرّبَ كلمةَ الله في عمقها الروحيّ الكتابيّ بإتقانٍ بروتستانتيّ. أسرّ لي، مرّةً، أبٌ لأحد أصدقائي من الكشّافة أنه كان يحضر، في صباه، جلساتِ كرازةٍ إنجيليّة في أحد ملتقيات رأس بيروت يقومُ بها شابٌّ في أوّلِ بلوغِه إسمُه.... كمال الحاج. كذلك بدأ والدي باكراً يكتبُ على صفحات مجلّة «الحكمة» في أواخر الأربعينات، وربّما قبل ذلك في مجلاّتٍ أخرى لا أعرفُها، مقالاتٍ تأمليّةً في بعض أحداث الإنجيل المقدّس تحت عنوان «إنجيليّات». لكنْ، ما يعبّر

أبلغَ تعبيرٍ عن تغلغل المسيح في حنايا ذاته هو، في نظري، ما رصدته عين أكاديميّة ثاقبة من خارج أسرته، من خارج أصدقائه وطلاّبه وحتّى من خارج معارفه، هي عينُ الدكتور ناصيف القزّي، الرئيس الحالي لقسم الفلسفة في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في الجامعة اللبنانيّة. لقد أكد الدكتور القزّي بالبيّنة، في أطروحة الدكتوراه الممتازة التي ناقشها في جامعة السوربون في باريس عام ١٩٨١ حول «كمال الحاج بين الطائفيّة والعلمانيّة»، بإشراف المغفور له العلاّمة المارونيّ الأب يواكيم مبارك، الذي كان يعرفُ والدي شخصيّاً منذ مرحلة الدراسة في باريس وأيّام «الندوة اللبنانيّة»، أنّ تعادليّة الجوهر والوجود وتلازمَهما عند كمال الحاج، وهي المقولةُ الفلسفيّة الأم في نظامه الفلسفيّ، إنّما هي تعبيرٌ عن سرّ التجسّد في المسيحيّة، أي عن اللاهوت والناسوت المتناغمين المتعادلين في شخص المسيح. بكلمةٍ أوضح، يصلُ الدكتور القزّي إلى أنّ كمال الحاج فسّر جدليّاتٍ أساسيّةً: الوجدان واللغة (أو الفكرة والكلمة)، الفلسفة والسياسة، الإنسانيّة والقوميّة، الدين والطائفيّة، إنطلاقاً من سرّ التجسّد. وهذه الجدليّاتُ تصبح بدورها، عن طريق الفلسفة، «براهين» على فعل التجسّد، أي على مبدأ الاله المتأنسن. إنّ سرّ التجسّد عند كمال الحاج هو «**من أضخم الأسرار التي أتت بها الديانةُ المسيحيّة. لقد نسف هذا السرُّ جميعَ الحواجز التي أُقيمت بين الجوهر والوجود... بين السماء والأرض. أبانَ الروابطَ الكائنةَ بين الخالق والمخلوق. أظهر أنّ عالمَ المُثُلِ هو في دنيانا. نزل الإلهُ بيننا، وعاش بيننا، وأكل، وشرب، ونام، وتألّم، وشاطرنا كلَّ الأقانيم الوجوديّة**»(٢٢). ممّا يعني أنّ إلهَ كمال الحاج ليس معبودَ الفلاسفة، بل إلهُ السرّ المسيحيّ.

هذه النظرةُ المسيحانيّة للفلسفة جديدةٌ كلَّ الجدّةِ على أرضنا. هي تعطي الإنسانَ كرامةً قصوى، لأنّ

٢٢- كمال يوسف الحاج، «بين الجوهر والوجود أو نحو فلسفة ملتزمة»، دار النهار، بيروت، ١٩٧١، ص ٧٥-٧٦

«... التجسّدَ ليس هبوطاً إلى تحت وفق ما اعتقد سابقاً. أي ليس انتقاصاً للحقيقة. وإنّما هو الارتفاعُ الأصحّ الذي به تدركُ الأرضُ كمالَها في كمال السماء. ألم أقلْ إنّ الجوهرَ لا يضمحلُّ حين يتجسّدُ في الوجود؟ بل يبقى جوهراً؟ هكذا الله. فهو لم يفقدْ من ألوهيّته شيئاً يومَ تجسّد في المسيح. لقد ظلّ اللهُ الذي هو. ممّا يعني أنّ المسيح هو اللهُ ذاته في مدى الناسوتيّات»(٢٣).

من هذا المنطلق، وهنا بيتُ القصيد، يحدّدُ كمال الحاج الإنسانَ بأنّه «اله يتأنسَن هابطاً» لا كما قيل «حيوان يتطوّر صاعداً».

لقد كان يسوعُ المسيح، من فكر والدي، البدايةَ والنهاية. وسيتعاظمُ دورُه في حياته كلّما فقد حبيباً له، أي كلّما واجه معضلةَ الموت. كانت معضلةُ الموت مركزيّةً في حياته وكانت «تبطش بطشاً» بتفكيره الفلسفيّ. كنّا نتذاكرُ كثيراً حول هذه المعضلة. كان يضعُ الموتَ في أساس فعل التفلسف، أو «الأفعول الفلسفيّ» كما كان يقول، معاكساً بذلك مثلاً النظرةَ الأرسطيّةَ القائلة بأنّ التفلسفَ راجعٌ إلى التعجّب والاستغراب الذي يحدو المرءَ على أن يتساءلَ عن ذات سرّ الشيء. التفلسفُ عند كمال الحاج ينبعُ من حتميّة الموت، لا من التعجّب والاستغراب، ينبعُ من أنّ الإنسانَ، كما كان يقول، «مَوّيت».

تَوَاجَه والدي بقوّةٍ مع الموت لأوّل مرّةٍ يومَ وفاةِ أخته «نجلا» في الحادي والثلاثين من آب ١٩٥٤، خلال وضعها لمولودها الأوّل. ابنِ عمّتي الدكتور توفيق رزق، الأستاذِ الجامعيّ المرموق في الكيمياء والمديرِ السابق لكليّة الصحّة في الجامعة اللبنانيّة. كانت وفاةُ عمّتي «نجلا» صدمةً لوالدي ما بعدها صدمةٌ لم يستفقْ من هولها إلاّ بعد زمن. لم يَبحْ لي بهذه الواقعة إلاّ عندما

٢٣- كمال يوسف الحاج، «في غرّة الحقيقة»، منشورات الندوة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٦٦، ص ٢٥

صرتُ في السابعةَ عشْرةَ. أذكرُ تماماً كيف كنّا نتسامر ليلةَ الميلاد من العام ١٩٧١ في بيتنا في محلّة حرش تابت عندما دُقّ الباب، وكان الطارقُ رجلاً مديدَ القامة متينَ البنية يرافقُه شابٌّ من عمري يضجُّ بالعافية والتوقّد. إنهال والدي ووالدتي عليهما بالقبلات، وأنا «مثل الأطرش بالزفّة». واختار والدي أن ينبئني عن زائرينا المفاجئين ليلةَ الميلاد بما قلّ ودلّ: «هذا زوجُ عمّتك جان رزق. وهذا ابنُ عمّتك توفيق». صُعقت، لأنّني لم أكنْ أعرفُ، حتّى ذلك الحين، إلاّ بوجود عمّةٍ واحدة لي هي عمّتي سامية. ثمّ فهمت كم كانت وفاةُ عمّتي نجلا فاجعةً على والدي وعلى عموم الأسرتين، آل الحاج وآل رزق، وربطتني منذ ذلك الحين بزوج عمّتي، رحماتُ الله عليه، أطيبُ المودّة، وبابن عمّتي توفيق عروةٌ لا يَصِحُّ القولُ فيها سوى أنّ توفيق هو أخي الرابع.

المواجهة الثانية مع الموت كانت عندما قضى «الحاج الكبير»، جدّي يوسف، في الخامس من حزيران عام ١٩٥٥. انطفأ بحسرة موت ابنته، لكنّه انطفأ بهدوء، بعد أن قرّت عينُه لحضور زواج ابنه البكر كمال ولحمل حفيده الاوّل، سميّه يوسف – كاتب هذه السطور – بين ذراعيه، وكان مولوداً منذ أشهر قليلة. توفّي «الحاج الكبير» مؤمناً، مقتبلاً القربانَ المقدّس، بعد أن ترك حضوراً صاخباً، أخّاذاً، في دنيا القلم ولدى كلّ من عرفه، وبعد أن طوّف في مجاهلِ معتقداتٍ ربّما ما غاب عنها يوماً الإله «مهندس الكون الأعظم»، لكن غاب عنها طويلاً وبالتأكيد «الإله المتأنسن». من أبياته الأخيرة هذه الشهادةُ:

«أنا ما وراءَ القبرِ يقظةُ مؤمنٍ　　　جاء الحياةَ وراحَ عنها مُؤْمِنا»

بدأت لعبةُ الإيمان والشكّ تَذُرُّ قرنَها بقوّة في روح والدي بعد وفاة أبيه. كتب يتأمّل:

«ذاتَ يومٍ، وضلعي غَضٌّ، مات والدي. مات وأنا في شرخ العمر ومحرورُ الشباب. وقد كان بعضَ بعضي بل كلَّ كلّي... مات والدي وكأنَّ الموتَ أتاني، عندما حلّ به... شككتُ بعد موت والدي، إذ اندحرتْ في يقيني سلالمُ القيم، فلم يعدْ للوجود وزنٌ ولا كيل. لم أعدْ أميّزُ راجحاً من ناقص. كأنّما أُسدلُ الحجابُ أمامي، فتهشّمتُ على بلاطاتِ وجود، مُهِرَ بالغرابة والتشهّي الضائع. وجودٍ كلُّ ما فيه يسيرُ إلى مفاحمِ القبر. ولا خيرَ من وجودٍ عجينُه فناءٌ، وخبزُه من عدم. لقد بانت لي الأمورُ كلُّها حبالاً من عبث... وتساقطت أضراسُ الحياة»(٢٤).

هذا من جهةِ الشكّ. أمّا من جهة الإيمان، فنقرأهُ يكتبُ في المقطع نفسه:

«... مع يسوعَ تزولُ اللماذا، وتبطلُ الكيف، وتنحجبُ الأين، وتضمحّلُ المتى. مع يسوع، أصبحتُ على ثلجٍ من النفس، ويقظة من القلب، وراحةٍ من البرهان.... رأيتُه، وأصغيتُ إليه، فاقتنعتُ به، وآمنتُ، ثمّ دفنتُ أمواتي، وتبعته. تركت العالمَ في سبيله...»(٢٥)

المواجهةُ الثالثة الحاسمةُ مع الموت كانت عندما تُوفيّت أمّه أديل في الثالثة صباحاً من مطلع سنة ١٩٧٢. كانت جدّتي تسكن معنا في بيتنا في محلّة حرش تابت. أذكر تماماً كيف أيقظني والدي في الخامسة صباحاً بوجهٍ راح عنه الصفاء، وصوتٍ مات فيه الجَرْسُ ليطلبَ مساعدتي على تسجية الجثمان. لقد ماتت أمّه على يديه، وكان وحدَه معها. رحلت كبوح النسيم، بعد أن رافقها منذ بداية حشرجتها وحتّى تمتماتِ وصاياها الأخيرة. هزّته في الصميم مشاهدتُهُ العيان للموت. كتب:

٢٤- عن مخطوط له بعنوان «.... وكان يسوع المسيح»

٢٥- عن المخطوط نفسه. راجع الحاشية السابقة.

«... رافقتُ عن كثبٍ صراعَ الإنسان في الدقائق الحاسمة. كيف تتقلّص الأعصاب. كيف يتّسع بؤبؤ العين. كيف يخفتُ الصوت. كيف تنقلبُ النظراتُ إلى الوراء... كان الموتُ فكرةً عندي، فصار واقعاً بين يدَيّ. وهكذا عرفتُ أنّ الموتَ لا يُفَكَّرُ به. الموتُ يُمات. لذلك رأيتُ الموت، في تلك الليلة، ولمسته، بموت والدتي. إليّ ضممتُه وأنا أضمُّها إلى صدري».(٢٦)

قبل موت أمّه، لم تكنْ للعذراء مريم عميقُ مكانةٍ في حياته. ثلاثةُ أسباب، وبالتدريج، «مَريَمَته» أخيراً، كما كان يقول: خيبةُ أمله من الفلسفة، ثمّ تقدّمُه في السنّ، ثمّ موتُ والدته على ذراعه. عن الفلسفة قال إنّها

«... أبعدتني... بادئَ بدءٍ عن بساطة الإيمان. عن مسكنة الروح. عن طفولة القلب... كشفت لي، بقوّة، عن جهلي الأصيل. أدارت لي ظهرها، ولسانُ حالِها يقول: إيجابي سلبٌ، نهاري ليلٌ، علوّي انخفاضٌ، حياتي موتٌ...»(٢٧).

عن تقدّمه في السنّ قال:

«... ثلوجُ العمرِ آخذة بالانهمار فوق رأسي. مَبارِدُ الأيّام تمرُّ على لحمي وعظمي... من الطبيعيّ، والحالةُ تلك، أن أفكّرَ بالموت. ولا حياةَ بدون موت. أنا اليوم أتأمّلُ به. استنطقُه عن حقيقته. عن مغزاه. عن تاريخه... أشعرُ أنّني بالتأمّل أتغلّب على الماضي... أنا إنسان. والإنسانُ حرٌّ أساساً. إذاً من واجبه أن يذودَ عن حريّته. عن حريّاته. من واجبه أن ينتصبَ في وجه كلّ عدوٍّ يريدُ أن يحرمَه الحريّة، أيّاً كان هذا العدوُّ. حتّى الماضي الذي لنا، وهو ضدّنا، يجب علينا أن نقهرَه. ليس

٢٦- كمال يوسف الحاج، «شهادة»، كلمة ألقيت في كنيسة مار يوسف (زحله) بتاريخ ٢٤ نوّار ١٩٧٤ وطبعت في ذيل محاضرة - عظة بعنوان «من هي مريم العذراء؟»، سن الفيل، ٣٠ نوّار ١٩٧٤، ص ٣٥

٢٧- م م، ص ٣٣

بتغييرنا إيّاه. ليس بمحونا إيّاه... لكنْ بالتأمّل والتندّم. الندمُ هو سلاحُنا الأكبر، نقضي به على الإزعاج، الذي تسبّبُه لنا أعمالُنا الشرّيرة في الماضي... الندمُ يبيّضُها. ويجعلُها كالثلج. والندم على ما فات من أخطائنا وخطايانا وليدُ التسليم بالموت. وليدُ التفكير به. فالذي لا يسلّم به، ولا يفكّر، لا يستطيعُ أن يندم...»(٢٨)

أمّا عن موت والدته فكتب:

«... أمّي صنعتني. ولها يرجعُ الفضلُ في كلّ ما أدركتُه. لذا، كنتُ وما زلتُ أجثو باحترامٍ عند قدمَيْ الجنس الذي منه أمّي. صَدَقَ الذي قال: الجنّةُ تحت أقدام الأمّهات... وفجأةً تيتّمتُ... راحت أمّي. وكان لا بدّ لي من أمّ. لكنْ، أين أجدُ أمّاً غيرَ أمّي تكونُ أمّي بالذات؟... أشهد أنّ الحياةَ بدون أمٍّ صحراء. بل جحيمٌ هي...»(٢٩)

ثمّ يضيف شاهداً كيف حلّتِ العذراءُ في كيانه:

«... كان ذلك في إحدى الكنائس المحجوبة عن مظاهرِ الدنيا. كنيسة صغيرة محتشمة. لا يؤمُّها إلاّ المساكينُ بالروح. ولا يعرفُ مكانَها إلاّ المؤمنون الصالحون. كنتُ راكعاً أصلّي. وقد لملمتُ كلّ أطرافي نحو قلبي، نحو عقلي، نحو ضميري، لاستحضرَ وجهَ أمّي الحبيب في أعماق نفسي. كنتُ أبكي بصمتٍ خانق ورأسي بين راحتيّ...

٢٨– م م، ص ٣٣–٣٤
٢٩– م م، ص ٣٥–٣٦

(وأنا في تلك الليلة المسعورة نادتني العذراء)... أجل، سمعتُ العذراءَ تناديني، باسمي. ورأيتُ نورَ عينيها. وكان مساءٌ. وكان صباحٌ... أنا اليوم ولدٌ من أولاد العذراء. سعيدٌ بها في قلبي كما الطفلُ عندما يرى أمّه. فقد أراحتني من شكوكٍ فكريّة عديدة. وخفّفت من ضغوط الحياة فوق صدري. إذ ارتحتُ من أكثرِ الشهوات الجارحة. أهمُّها الكبرياءُ. وعلى أقدامها رميتُ فلسفاتِ هذا العالم الأفاك.... لم أعدْ استأنسُ الفلسفةَ إلاّ بمقدار ما توضحُ لي عمقَ ارتباطِ مريمَ بالثالوث الأقدس العظيم...»(٣٠)

بهذه الكلمات القليلة وضع دستورَ حياته الباقية. وبالفعل، فنحن لا نجدُ كتاباتٍ لوالدي، بعد موت أمّه في مطلع العام ١٩٧٢، إلاّ بصيغة محاضرات – عظات. الاستثناءاتُ الثلاثةُ الوحيدة هي كتابان وضعهما عن الصهيونيّة، الأوّل بالتّعاون مع السفير عبد الله النّجار كما أسلفنا، والثاني مع أحد طلاّبه السعوديين، الأستاذ هاني نصري؛ وكان جلُّ مساهمةِ والدي في هذين المصنّفين مقالاتٍ سابقةً أعاد نبشَها من خزائنه وبوّبها تبويباً جديداً. أمّا الاستثناءُ الثالثُ فهو، كما قلت، "موجز الفل سفة اللبنانيّة". إذاً تفرّغ للكرازة. على شاشات التّلفزة، هو الذي كان لا يحبُّ الظهور منها في السابق. ثمّ في الكنائس. والتمس من غبطة البطريرك المعوشي إذناً خاصاً لهذه الغاية. راح يذرعُ الكنائسَ في طول البلاد وعرضها، من سن الفيل إلى جبيل، من الكحّالة إلى زحله، من جونيه إلى بيروت، محاضراً واعظاً في الميلاد، في الكاهن، في يوسف البتول، في الفصح، في العذراء، في الصليب، في الثالوث، هذا إلى جانب انكبابه على الصلاة بشغفٍ صوفيّ إمّا وحيداً أو ضمن جماعةِ صلاة كان يأنس إليها هي "جامعة اتّحاد القلوب بقلبي يسوع ومريم" في الدكوانه. هذه "الجامعة" بدأت حبّةَ خردل، لتصبحَ اليوم وارفةَ الظلال والثروات، حول مؤسّستها "الأخت" ماتيلد الرياشي، السيّدة العلمانيّة التقيّة المتبتّلة للعذراء مريم،

٣٠- م م، ص ٣٦-٣٧

لمناجاتها، ولكوكبة المؤمنين حولها وحول ابنها من كلّ الكنائس، وربّما يكمنُ ههنا سرٌّ فرادة هذه "الجامعة". وقد ألقى والدي العديدَ من المحاضرات – العظات بناءً على طلب "جامعة اتّحاد القلوب". طبعاً كنتُ أرافقهُ دائماً لسماعها وللصلاة معه ومع أعضاء "الجامعة" في الدكوانه، وأذكرُ من أبرزهم الفنّان الكبير الأستاذ وديع الصّافي والزجّال المعروف الأستاذ جوزيف الهاشم الملقّب بِـ "زغلول الدامور".

إذاً، منذ مطلع سنة ١٩٧٢، تحوّل أبي إلى متصوّف بلباسٍ مدنيّ. كان دائماً، في السابق، يحلم بإنهاء حياته في دير. أمّا بعد تَمَريُمِهِ، فلم يعدْ يستمهلُ شيئاً لتحقيق هذا الحلم: جلّل قلبَه بروحانيّة الرهبان و "دَيْرَنَ" حياتَه. تزوّجت أصابعُه سبحةَ الصلاة. صار يصلّي ورديّته – بل ورديّاته – اليوميّة وهو يقودُ سيّارتَه، وهو يستقبلُ زوّاراً في داره، وهو يتغدّى أو يتعشّى. أصرّ، تقشّفاً، على عدم أكل الخبز الطازج بل الخبز العفن، نعم الخبز العفن لا البائت. ابتنى مذبحاً على اسم العذراء في دارته في الشبانيّة، فتتالت القداديسُ فيها يحتفلُ بها خوري الضيعة الحبيب المرحوم المنسنيور أنطوان أبي يونس، نجيّه الروحيّ الأوّل، بحضور أعدادٍ غفيرة من المؤمنين المتقاطرين إمّا من القرية أو من الجوار. وكنت، بمساعدة إخوتي، أخدم القداديس وأقوم بكامل واجبات القندلفت. صار يأنسُ أكثرَ ما يأنسُ للتذاكر والتأمّل مع رهبان ديرَيْ قبّيع والكحلونيّة الذين كانوا يَؤمّون بيتنا، وبينهم اليوم آباء يتبوّأون مراكزَ أكاديميّةً رفيعةً في جامعة الروح القدس. وعندما كان يتقدّمُ لاقتبال القربان المقدّس، كانت شفتاه تسبّحان بالنشيد وعيناه ترنّمان... بالدموع. أجل! لم ينحبسْ دمعُه ولا مرّةً في حضرة القربان منذ تمريُمِه. وكنتُ أتأمّله، أنا الشابَ المراهقَ، بعينين ورعتين تكادان لا تصدّقان أن تتمكّنَ البرارَةُ من استحواذِ كيان إنسانٍ مثلما استحوذت كيانَ أبي. لقد باتت القداسةُ خبزَ يومِه. ولأمثاله كتُب الحفاظُ على عافيةِ الروح في الأسرةِ البشريّة.

مواجهتُه الأخيرة مع الموت ستختزلُ أكثر من أيّ أثر آخر في حياته مأساةَ صراعٍ لم ينته على أرضنا بين جهالةٍ تجهلُ أنّها تجهلُ، ومعرفةٍ تعرفُ أنّها لا تعرف. كان همُّ والدي في حياتِه كلِّها، في كتاباته كما في مواقفه، أن يجتثَّ وحشَ الجهالة المنتفخة عقماً من قلبِ الإنسان في شعبه ومحيطه ليزرعَ فيه بنفسجةَ المعرفةِ المتسائلةَ الحبلى إبداعاً. كان يعرفُ أنّ الجهلَ ولاّدُ بؤس، والبؤسَ ولاّدُ حقدٍ، والحقدَ ولاّدُ موتٍ لا رجوةَ منه. تبتلّ للبحث الصعب عن الحقيقة بصدقٍ صارم مع الذات. هذه الأمانةُ للانفتاح على الآخر ومحبّته، هذه الشّهامةُ في خصوماته الفكريّة، هذه الصلابةُ في الجهر بقناعاته دون مداهنةٍ كانت نبيذاً جديداً لم تَحُشهُ الأزقاقُ الباليةُ من حوله. غرّد خارج أسراب كثيرة، فصار تغريدُه نشازاً وَسْطَ نعيقِ غربانِ شؤمٍ راحت تحوّمُ فوق طريدتها الأولى، الجامعة اللبنانيّة، قبل أن تنقضَّ على فريستها الثانية، الوَطَن اللّبنانيّ. عندما أراد إدخالَ موضوعةِ الفلسفة اللبنانيّة كمادّة إلزاميّة في البرامج الأكاديميّة، قامت قيامةُ "الغربان" عليه لأنّه "يهرطق" بنبش مخبوءِ التراث المتفلسف في لبنان. عندما أنزل كتابَه "موجز الفل سفة اللبنانيّة" إلى الأسواق كمدخل لتعزيز تدريس المادّة وكيقظةٍ من غطيط الطفاوة أو الاجترار الفكريين، تجنّدت إحدى سفارات المنطقة لابتياع كلّ النسخ المعروضة في المكتبات وسحبها من التداول. كنتُ طالباً في كليّة العلوم في الجامعة اللبنانيّة عندما حضرتُ صدفةً مهرجاناً طلاّبياً فيها، فاعتلى أحدُ المسعورين المنبرَ وعَلِقَ يتكلّم على "الزنديق" كمال الحاج الذي يتجرّأ على المساواة بين القوميّات اللاّلبنانيّة المتصارعة على نهش لبنان، وغاب عن هذا الفهيم أنّ والدي إنّما ساواها حصراً في خطر ابتلاعها الجغرافيّ للبنان ومسحه عن خريطة الوجود. كان هذا عام ١٩٧٤. وبعد سنة، اندلعت في نيسان ١٩٧٥ حربُ الأغيار ضدّ لبنان، والأغيارُ هم كلُ من لم يكن، أو من لم يعد، بمثابة «أم الصبي» لوطن ينازع من أجل إبقاء سراج الكرامة البشريّة وحريّات الأفراد والجماعات موقداً على المنارة لا تحت المكيال. كانت هذه سنتي الأخيرة لإكمال الإجازة التعليميّة في الفيزياء. وبعد ثلاثة أشهر من اندلاع الحرب كنت على متن الطائرة

الأخيرة التي حلّقت من مطار بيروت، قبل إقفاله القسريّ الطويل، ميّمماً شطري صوبَ باريس لمتابعة دراستي العليا في الفيزياء النوويّة. ليلةَ سفري، لم أُمضِ الليل بطوله أعجن العجين لأمّي كما فعل هو، بل في عجن الأفكار والتأمّلات معه. كنّا في الشبانيّة، لا في دارتنا الجميلة الجاثمة على كتف الجبل، بل في البيت الأساسيّ لآل الحاج في قلب البلدة. لم أكن أدري أنّ تلك الليلة ستكون اللقاءَ الأخير لنا على مستوى الحواسّ. تذاكرنا في كلّ شيء. في الحياة والموت، في صراع البقاء الذي يعيشُهُ لبنان، في أيّام دراسته الباريسيّة، في ليلة سفره هو إلى باريس، في المرأة، في المسيح، في العذراء، في وقفة الصدق تجاه الحقيقة. في كلّ شيء...

بعد أقلّ من سنة على اندلاع حرب الجهالة ضدّ لبنان، جاءني الخبرُ المفجع برحيل والدي عن دار الفناء. عندما واجهني المنسنيور رزق الله مخلوف بالخبر، لم يقلْ لي كيف قُتل والدي. لم يستطعْ. لم يقلْ لي أصلاً أنّه قُتل. عرفتُ بذلك من الصُّحف التي هرولت فوراً لشراء أعدادها الماضية التي فاتتني. رأيتُ صورةَ والدي في "النهار" متصدّرةً عموداً في الصفحة الأولى ينقلُ الخبر الصاعق. ثمّ تصفحتُ تأبيناً في صفيحة "لو موند" الفرنسيّة للفيلسوف اللبناني الذي ترجم برغسون وديكارت إلى العربيّة وعرّف قرّاءَ الضاد بهما وبسارتر. كانت الصّحفُ تقول إنّ والدي قُتل بالرّصاص. هل يُعقلُ أن تنحرَ الطهارةُ وتنكسرَ ريشةُ العبقريّة؟ لاحقاً عرفتُ أنّ والدي لم يُغتلْ بالرّصاص، بل على أبشع ما يكونُ الاغتيال. بضربة فأس فَجّت جمجمةَ رأسه. خُطف على أيدي مسلّحين ثلاثةَ (أو أربعة) من على قارعة الطريق، على مسافةٍ قصيرةٍ من بيته، بينما كان عائداً سيراً على الأقدام من اجتماعٍ رعى فيه مصالحةً. كان قاصداً كنيسةً صغيرةً في القرية للرجوع إلى رحاب ربّه خاشعاً يصلّي. كان اليومُ يومَ جمعة، من بعد ظهر الثاني من نيسان ١٩٧٦. حوارٌ قصير مع الخاطفين، أمام الأعين المستفسرة ثمّ المذهولة لابنه وأخته وابنة أخته الذين صادف وجودهم في المكان على بعدِ أمتار قليلة. لم يمتثل والدي بسرعة لطلب هؤلاء

الغرباء مرافقتَه. أوجس خيفةً من محيّاهم. من لهجتهم التي لم تَستطعْ أن تكتمَ نبرةَ سوء. نزل أحدُهُم من السيّارة. رشقه بعيارات ناريّة بين رجليه ليحبطَ مقاومتَه. أمسكه من ظهره ودفعه دفعاً إلى مقعد السيّارة الخلفيِّ، وانطلق موكبُ الموت ينهبُ الأرضَ نهباً. لم يعترضْ طريقَه حاجزٌ واحد من حواجز قوى الأمر الواقع، وكانت عادةً لا تُعدّ ولا تُحصى. فجأة تبخّرت كلُّها قبل يومٍ واحد بسحرِ ساحر. منذ تلك اللّحظة المشؤومة وحتّى العثورِ عليه مهشَّمَ الرأس، مرميّاً في حرش قرية الكحلونيّة المجاورة، مسافةٌ زمنيّة لا تتعدّى الرّبعَ الساعة، حَسَبَ تقديرِ الطبيب الشرعيّ، لكنّها تتعدّى كلَّ انقضاءٍ في ذاكرة التاريخ الذي لا ينسى... ولا يسكت. أيُّ جحيمٍ قاسى والدي في ربع الساعة الأخير؟ أو أيُّ إشراقٍ ربّما حلّ به وقد عرف الآن أن حقدَ المرتزقة الأعمى سيستعجلُ رميَه في أُحضان ربّه؟ عَثر عليه صدفةً رئيسُ دير الكحلونيّة، الأب مارون خوري، وكان ماراً بالمكان. كانت في جسمه "لفطة" حياة بعد. مشحه قبل أن يلفظَ الروح، هو الذي قال مرّةً:

"بالدم لا غير يُشار إلى الحقيقة. فتستردّ. وقد اغتُصبت حقيقتُنا. ولم يبق لنا إلاّ أن نستردَّها بالفداء. لنكنْ جميعاً على استعداد لأجل الفداء. ذلك أنّنا لا نعلمُ في أيّ وقت يأتي المغتصب. أفي النّهار أم في الليل. عدوُّنا سارق. والسارقُ يسرقُ الوقتَ الذي يغتصب فيه. كلُّنا اليوم فدائيّون باسم الفداء الأكبر الذي غلب الموتَ وقام بعبءِ الخلاص".

رماني رحيلُ والدي في حُمّى الصلاة. لم يكنْ لديّ وقتٌ لأحزن. أو لأستفسر. أو لأحقدَ. أو لأثأرَ. لم يكنْ يليقُ بهذا المُصاب الجلل أصلاً سوى الصلاة. صرتُ أصلّي مثلَ والدي، ورديّةً تلو الورديّة. لأشهرٍ تلو الأشهر. ثمّ قطعتُ دراستي في باريس بعد نيلي دكتوراه حلقة ثالثة، وعدتُ إلى لبنان لأكونَ

٣١- كمال يوسف الحاج، «لبنان بين اسرائيل والصهيونيّة»، بشرّي، ١٠ آب ١٩٦٩، منشورات عصبة شباب بشرّي، ص ٤٦

بقرب أمّي وأخوتي. ودَرَستُ الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة، المادّة التي أحبّ في الجامعة التي أحبّ.

تأمّلت كثيراً، وما زلتُ، في معنى استشهاد أبي، وكلمةُ استهشاد هنا – وهذا نادر جدّاً – فعلاً وحقّاً في محلّها. الكلامُ عندي على مغزى استشهاد والدي يحتاج إلى السماواتِ صفحةً، وإلى البحار مَداداً، ليحبّر بالكاد بالأحرف الأولى. كثيرةٌ كثيرةٌ كانت الشهاداتُ التي قيلت في هذا الاستشهاد. لن يتّسعَ المجالُ لذكرها كلّها، على أهميّتها وأهميّة قائليها. سأكتفي باثنتين منها أثّرتا فيّ لصدقهما وسدادهما. الأولى للأب إسطفان صقر في ختام تأبينه والدي في الذكرى السنويّة الثانية لمقتله. قال:

"... لا يُستبعدُ، ونحن نعيشُ في عالمٍ يعصفُ به جنونُ القتل وفرضُ القناعات بالعنف وسفك الدماء، أن تكونَ بين الأسباب التي دفعت إلى مقتل كمال الحاج صراحتُه في التعريف عن هويّته والتبشير بها وبالأخوّة الشاملة والمحبّة والحوار والمنطق. لذلك، يصحُّ فيه القولُ إنّه شهيدُ الحقيقةِ المسالمةِ المحبّة...

... في مؤلّفه عن هيغل، نقرأ للفيلسوف واللاهوتيّ الشهير كارل بارت:

"أنْ نمرَّ مرورَ الكرام أمام فيخته وشلنغ أمرٌ ممكن. إنّما غيرُ ممكن أن لا نتوقّفَ أمام كنط وهيغل". والأكيدُ الثابتُ أنّه، منذ الآن فصاعداً، غيرُ ممكن التفكيرُ بالفلسفة اللبنانيّة من دون التوقّفِ طويلاً أمام شخصيّة كمال الحاج بمؤلّفاته وضريحه. فضريحُه قسمٌ من شخصيّته، وربّما كان القسمَ الأفصَح عن الحقيقة والأزخرَ بالحياة".(٣٢)

٣٢– نشرت الكلمة التأبينيّة كاملةً في مجلّة «النهار العربيّ والدوليّ»، العدد ٣١٠، ١١–١٧ نيسان ١٩٨٣، ص ٥٢–٥٣، وأعيد نشرها في مجلّة «الحكمة»، العهد الثاني، السنة ٣، العدد ٢٤، نيسان ١٩٩٧، ص ٣٩–٤٢، لمناسبة إصدار هذه المجلّة عدداً تكريميّاً خاصّاً بكمال الحاج.

الشهادة الثانية مقتطفة من رسالة بالفرنسيّة للمغفور له العلاّمة المارونيّ الأب يواكيم مبارك وجّهها إلى الدكتور ناصيف القزي سنة ١٩٨١ لمناسبة حصول الأخير على دكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون بإشراف الأب مبارك حول موضوع "كمال الحاج بين الطائفية والعلمانيّة". والمعروف أنّ الأب يواكيم، رحمه الله، كان قريباً جدّاً من المفكّر الراحل كمال جنبلاط. من رسالته، التي أشكر الصديق الدكتور ناصيف على الإذن بنشر شيء من محتواها، هذا المقتطف:

".... Mon cher ami, quand on écrira l'histoire du Liban contemporain, on dira peut-être qu'entre les nombreux témoins de cette génération, gorgée de malheur, mais riche en sacrifices, il y en a deux qui sont nos accusateurs et en même temps nos intercesseurs, parce que tous les deux ont été lâchement assassinés. Il se trouve qu'entre mille autres, ils s'appellent tous les deux Kamal. Ils étaient on ne peut plus différents et éloignés. Je vois mieux aujourd'hui en quoi ils étaient, malgré tout, semblables, ne serait-ce que parce qu'ils furent tous deux incompris et détestés. J'étais moi-même et je demeure toujours plus proche de l'un d'eux. Mais pour avoir connu l'autre au temps de nos études au quartier latin, puis par le biais du Cénacle Libanais, je vous remercie de me l'avoir rendu plus familier.

Ce faisant, vous aurez permis que justice lui soit faite un jour, si la justice est de ce monde, et surtout que son message soit reconnu à son véritable niveau, qui n'est pas seulement d'un citoyen engagé, mais encore d'un philosophe".(33)

والآن، وبعد مضيّ أكثرَ من واحد وعشرين عاماً على رحيل والدي، أجدُ نفسي اليوم في واجهة التصدّي لأمانتين ما زال التقصيرُ يلفّهُما: أمانة طبع كامل مؤلّفاته، المنشورة والمخطوطة، بعد أن نفد المنشورُ منها من المكتبات

٣٣- نُشر هذا المقتطف بخطّ يد الأب مبارك في كتيّب تكريميّ له بمناسبة السنة الخامسة عشرة لإقامة المهرجان اللبنانيّ للكتاب الذي تنظّمه «الحركة الثقافية - أنطلياس»، ١٩٩٦، ص ٩-١٠

منذ زمن بعيد، وأمانة الكشف الكامل عن ملابسات اغتياله والدوافع إليه. الأمانتان «تأكلان معي في الصحن»، وأرجو من ربّي أن يمدَّني بأيادٍ بيضاء تعينني على إنجاز الأمانة الأولى، وقلوب بيضاء تنيرُ لي تحقيقَ الأمانة الثانية. الأمانتان لوجه الحقيقة... لوجه الحقيقة لا غير. الأمانةُ الأولى واجبةٌ لأنّ عدوَّ الحقيقة الأوّل هو الجهل: يجب أن يعرفَ أبناءُ الأرز وأحفادُ الضاد أيّةَ صفحاتٍ مجيدة يزكو بها التاريخ كَتبها والدي في لبّ الحقائق الإنسانيّة بنفحةِ الصدق وروعة البيان وومضة الإشراق. نتاجُه يجب أن يكونَ في ذمّة القرّاء والنقّاد والباحثين... والتاريخ. الأمانة الثانية واجبةٌ لأنّ عدوَّ الحقيقة ما قبل الأوّل هو الحقدُ. يجبُ أن يصبحَ بمقدورِ كلٍّ من أحبَّ كمال الحاج، والحقيقةَ من وراء كمال الحاج، أهلاً وطلاّباً، مريدين وقادرين، حماةَ عدلٍ ودعاةَ حقوقَ إنسان، أن يلعبَ لعبةَ المغفرة كاملةً؛ ولا خيارَ غيرُ كامل المحبّة الغافرة لقتلة من جعل المحبّةَ وإلهَ المحبّة مثالَه الأوحد. إلاّ أن المغفرةَ لا تكونُ كاملةً إلاّ إذا... "غَفَرَتْ"، أي، لغةً، إذا "غطّت" الذنب بالصفح والمسامحة. المغفرةُ كاملةٌ إنْ أنتَ عرفتَ ماذا تغفُر، ولمن تغفُر، إن أنتَ صفحتَ عن كلّ شيء إلاّ عن كشف الحقيقة المؤلمة، الحقيقة المؤلمة التي ستغطّيها بقلبك الغافر لأنّها انكشفت بكلّ شرّها لنيّرتك الراجحة.

لعلّي في هذه السطور على شيء من تعثّرٍ خجول على الدرب الطويل لهاتين الأمانتين... سطور أهديها إلى كلّ من أحبَّ والدي وقَدَرَهُ، خصوصاً إلى أختي وإخوتي الثلاثة الذين لم يُعطَوا كفايةً نعمةَ معرفةِ والدهم، وإلى زوجتي وبناتي الثلاث اللواتي لم يؤتَيْن إطلاقاً فرحةَ اللقاء بالعمّ والجدّ.

... سطور مكتوبة بلهفة حبّ لا ينتهي إلى من حبّر لي في مطلع رسالة موجّهة بتاريخ الثامن من كانون الأول ١٩٧٥:

"يا بنيّ،

للمرّة الأولى، في حياتي، قرأتُ نفسي، عندما قرأتُك. فكانت هنيهةٌ كاشفة لي. تلك هي السعادةُ القصوى... أن يقرأَ الوالدُ ذاتَه في ولده قراءةً تُعيدُه إلى ذاته مولوداً من فوق ولادةً جديدة. الوالدُ يصيرُ مولوداً في ابنه، والولدُ يصير والداً في أبيه. سبحانَك أللّهمّ ما أعمقَ أرضَك في علياءِ سمائك.

فيا والدَ أبوّتي،

أنت اليوم أنا، بل أنت أكثرُ ممّا أنا، لأنّك تحقّقني. اليوم شعرت، يا بنيّ، أنّني قهرتُ الزمانَ والمكان. اليوم أدركتُ ماهيّةَ الأبوّة التي هي بقاءٌ من لحمٍ ودم في مجاري التاريخ. هي وحدَها الكفيلةُ بأن تبقّينا أحياءً فلا نَموت بعد الموت. قد تبقينا الكلمةُ المحبَّرة. لكنّه بقاءٌ بدون سحنة. بقاءُ الابوّة في البنوّة بقاءٌ منظور. لذلك أتى الولدُ سرَّ أبيه.

يا يوسف،

ما شككتُ يوماً في أنّك تنطوي على كنوز كنيزة. هي نفسُها التي أنطوي عليها أنا بالقوّة، ولن تتحقّق بالفعل إلاّ في حياتك. إنّها إمكاناتي التي أجهلهُها عندي، وقد تخطّتني في اتّجاهك أنت... هنيئاً لك، يا بنيّ. إنّك اليوم في صميم وجداني كما أنّني، الآن، في صميم وجدانك. ذلك أكثرُ من وجود. إنّه الحضورُ الذي يجعلنا متحاذيَين أنت وأنا من فوق الزمان والمكان".

هذا كان والدي كما "عرفته". كان وما زال سمائي الباسمةَ على الأرض.

يوسف كمال الحاج
زوق مصبح، ٢٦ آذار ١٩٩٨

خلاصة المناقشات

إعداد: د. منصور عيد

الجلسة الأولى: البعد التعبيريّ

مدير الجلسة	: د. موسى وهبة
كمال الحاج واللغة	: د. متري بولس
كمال الحاج ولغته	: د. نبيل ايوب

المناقشة:

- **د. منصور عيد:** (ردّ على الدكتور متري بولس) الإبداعات الثلاثة: «النبي وخالد ومرداد عند أدبائنا المهجريين جبران ونعيمة والريحاني تستمدُّ روحيّتها من الشرق، وإن كانت ترتدي ثوبَ اللغة الانكليزيّة؛ وهذا ما يؤكّد نظرةَ كمال الحاج إلى أنّ الإبداعَ في ذروته يكونُ في لغة واحدة بالتزامن، أو في أكثر من لغة بالتتابع.

- **د. متري بولس:** اعتبر أنّ جبران ونعيمة والريحاني، يشكّلون ظاهرةً خارجةً عن القاعدة. وبما أنّهم أبدعوا فعلاً في اللغة الانكليزيّة، فإنّ ذلك نوعٌ من الاستثناء عن القاعدة.

- **الدكتوره ساميه ساندري** (شقيقة كمال الحاج): اعتبرت أنّ أخاها قد تأثّر بجوّ العائلة فأخذ عن أبيه حبَّ اللغة العربيّة، وتحدّثت عن تجربتها في الغناء الأوبراليّ وعمليّة الانتقال من المادّة الفلسفيّة إلى الصوت إلى اللغة؛ فالأصواتُ هي أصلُ اللغة. وهذا ما تأثّر به كمال الحاج مستلهماً طبيعةَ قريته.

- **د. متري بولس:** إنّ المجالاتِ التي تُستعملُ فيها اللغةُ الفصحى محدودةٌ. فكمال الحاج نشأ على حبّ العربيّة، وهذا إستثناء في علاقته بين الفصحى والعاميّة.

- **الياس لحّود:** أوافق الدكتور نبيل أيّوب على الاختلافيّة في إبداع كمال الحاج.

- **د. امين الريحاني:** (إجابةً على الدكتور أيّوب) جمعُ الأضداد لا يعني نقيضَ التعدديّ، ولكنّه يضفي على التعدديّةِ ثراءً. والنصُّ عند كمال الحاج ليس شعراً، بل هو طريقٌ إلى فلسفةٍ مغايرة سعى إلى إبداعها كمال الحاج.

- **د. نبيل أيّوب:** (ردّ على الدكتور ريحاني) إعادة الكتابة النّصيّة عند كمال الحاج تكشف أنّه يكتب شعراً. الحاج يوقعن الشعرَ، وهو يصوّر.

الجلسة الثانية: البعد السياسيّ

مدير الجلسة	: **الدكتور ادمون نعيم**
– كمال الحاج والقوميّة اللبنانيّة	: **الدكتور غسّان خالد**
– كمال الحاج والميثاقيّة	: **الدكتور ساسين عساف**

المناقشة:

- **د. منصور عيد:** أليس هو دورُ الدولةِ في الحفاظ على الوحدانيّة أمام التعدديّة؟ فالتعدديّة قائمةٌ في العالم كلّه، ونماذجُها موجودةٌ في أرقى الدول التي تمارس العدالةَ، وهي عرقيّةٌ وإثنيّة وطائفيّة الخ. ولكنّ الفرقَ ليس في عناصرِ الشعب، بل في قوّةِ الدولة والسلطة. فكلّما ضعفت السلطةُ أعطت مساحةً أوسعَ لتدخّلِ الدين.

- **د. إدمون نعيم:** ماذا يعني لبنان رسالة؟ هل إنّ عناصرَ لبنان مستقرّة أم إنّها تتفاعلُ فيما بينها وتتطوّر باتجاه تحوّلِ لبنانَ من حالةٍ ماضية إلى حالةٍ حاضرة،

ومن حالةٍ حاضرة إلى حالةٍ مستقبليّة؟ أمّا لبنانُ الرسالةُ فيكونُ بتفاعلِ عناصرِه لتطويره إلى ما هو أحسن.

– د. طانيوس نجيم: إنّ مفهومَ لبنان الرسالة هو مُعطىً خارجيٌّ، وليس قناعةً وطنيّة.

– الأباتي سعد نمر: إذا كان لبنانَ قائماً على الميثاق، والميثاقُ قائماً على الديانتين، المسيحيّة والإسلاميّة، وخطرُ الصهيونيّةِ يضغطُ على اللبنانيين، فلا بدّ من القانون الذي يوحّدُ الشعبَ. وهذا غيرُ متوفّرٍ في لبنان، فما هي الروابطُ التي تجمعُ اللبنانيين؟

– د. ساسين عسّاف: الخطابُ العربيّ السلفيّ مخيفٌ لكلّ المجموعات العربيّة. ومن يراجع هذا الخطابَ يجد أنّ هناك فكراً عروبيّاً يسعى إلى مشروعٍ عربيّ تذوييّ، غيرِ صهريّ، وإنّما هو شكلٌ من أشكال الخصوصيّات للعناصرِ التي تتكوّنُ منها هذه الاقطار.

– د. وهبه: لا يمكن جمعُ فريقين إلا بوجودِ بعدٍ ثالث وهو الإنسان. فلبنانُ للإنسان.

– د. ساسين عسّاف: البُعد الثالث هو وحدةُ التشريع والقانون. فإذا كان هناك من أمور موضوعيّة، فعلى الدولة أن تراعَى هذا البعدَ الثالث.

– د. حرب: البعد الثالث هو الإنسان.

- **د. نعيم**: الدستور هو الذي أعطى الطوائفَ خصوصيّاتها، وعلى الدولة أن تنظّمَ جميعَ المعتقدات الأخرى. لا وجود لنصوص ترفضُ تنظيمَ المعتقدات، وإلا أصبحت النصوصُ متعارضةً مع الدستور.

- **الأب فرنسوا عيد**: الدولة لا يمكن أن تستجديَ تشريعَها من المواطنين، وإنّما عليها أن تضعَ القانون.

- **د. نبيل خليفة**: نحن أمام كيانٍ سياسيّ، فيهِ رغبةٌ من الأكثريّة وفيه اعترافٌ دوليّ. وهذا الكيانُ إذا كان قائماً بذاته فلا حاجةَ للآخرين. إنّ الخروجَ من القوميّة إلى الحضاريّة هو خروجٌ من مستوىً إلى مستوىً آخر. إنّه تداخلٌ في الحضارة مع عدّة قوميّات.

- **د. ساسين عسّاف**: لرجال الدين كمواطنين الحقُّ في التعبير والرأي، ولكنْ ليس لهم الحقُّ في استخدام السلطة لفرض خيارات سياسيّ. الفصلُ بين الدينِ والدولة لا يعني منعَ رجالِ الدين من التعاطي في الأمور الوطنيّة والسياسيّة، وإنّما يمنعُ تدخّلَهم في التشريع. فالمصدرُ القانونيّ واقعيٌّ وليس إلهياً. والدولُ تستلهمُ المصادرَ المتعدّدة. فمعيارُنا هنا، هو الاختيارُ الذي نرغبُ فيه.

- **د. غسّان خالد**: خصوصيّة لبنان هي استثنائيّة في العالم، وهو خارج القاعدة. وهذا هو سببُ بقاءِ لبنان. وهو في الوقت نفسه سببُ إلغاء لبنان. ومع ذلك، فلا خوف على زوال لبنان.

الجلسة الثالثة: البعد الروحيّ

- مدير الجلسة : **المطران جورج خضر**
- كمال الحاج والنصلاميّة: **الدكتور ناصيف قزّي**
- كمال الحاج والمسيحيّة: **الدكتور جاد حاتم**

- **المطران جورج خضر**: لن ألقيَ عليكم كلمةً مكتوبة، لأنّ وجعي في لبنان من الذين يترأسون جلساتٍ، ويضعون إشكاليّةً قد لا يتطرّق إليها المحاضرون. وفي هذه الجلسة سننظرُ في البعد الروحيّ لكمال الحاج. فالدكتور ناصيف قزّي هو الذي درس كمال الحاج بكامله، وأطروحتُه تتناولُ جوانبَ كمال الحاج بكاملها، وسيتحدّث عن النصلامية، فهل المسيحيون نصارى أو غيرُ نصارى. أمّا الدكتور حاتم فيدور حول المسيحيّة عند كمال الحاج، وأنا متيقّنٌ بأنّ الدكتور حاتم لن يتجاوزَ استقامةَ الرأي، لأنّه مفكّرٌ شموليّ مسكونيّ موسوعيّ. ولكنْ، كان بودّي أن يتكلّمَ أحدُهم عن كمال الحاج مارونيّاً، لأنّ له في ذلك أبحاثاً وإنْ لم تكنْ مطوّلةً.

د. **امين الريحاني**: إذا اعتبرنا كمال الحاج ينزعُ إلى القوميّة، وهو منشغلٌ بالوجود والجوهر، فإلى أيّ حدّ وُفّق بين هاتين النزعتين؟

د. **حاتم**: لا يوجد تناقضٌ بينهما، لأنّ الحاج كان هدفُه الانتقالَ إلى السياسة، فلا يوجد دينٌ بدون ممارسة، والدينُ هو التعبيرُ عن السياسة عند كمال الحاج.

د. **طانيوس نجيم**: هل النصلاميّةُ هي مقدّمة لما قرأناه في الإرشاد الرسوليّ في التوفيق والتفاعل بين الإسلام والمسيحيّة؟

د. **قزي**: الإرشادُ الرسوليّ لم يدخل في التفاصيل. أمّا كمال الحاج فكانت عبارتُه أكثرَ وضوحاً في هذا الموضوع.

د. **خالد**: أكّد الفكرةَ نفسَها أنّ لبنانَ أكثرُ من بلد، إنّه رسالة.

د. حاتم: كمال الحاج أظهر ما هو يفكّر، وهذه خصوصيّتهُ. ودورُ الفلاسفة أن يفكّروا، لا أن يعيدوا ما يقولُه الدين. ومثلهُ مثلُ الآخرين لم يفكّر فقط في الدين المسيحيّ، بل في جوهر الدين بالمطلق.

الجلسة الرابعة: وأبعاد أخرى

مدير الجلسة : **د. سامي مكارم**

– كمال الحاج رجل المألفة الفكريّة: **د. نبيل خليفة**

– والدي كما عرفته : **د. يوسف كمال الحاج**

المناقشة

د. وليم الخازن: عندي شهادةٌ وسؤال: الشهادة هي أنّني كنتُ أحدَ طلاّب كمال يوسف الحاج في الجامعة. وكان الحاج أستاذاً وصديقاً. كان يرتجل ولا يكتب، وقد علّمنا الفلسفةَ التربويّة. كان يتوقّفُ بعد كلّ شرح ليفسح المجالَ لنا كي نشاركَ ونحاور. أمّا السؤالُ فهو: في القول إنّ القوميّةَ اللبنانيّة تنتمي إلى الأمّة العربيّة، والشائع أنّ القوميّة هي هدفُ الأمّة لتتجسّدَ في دولة متماسكة، فكيف تكونُ القوميّةُ اللبنانية تنتمي إلى القوميّة العربيّة، والقوميّةُ العربيّة إلى الأمّة العربيّة؟

د. نبيل خليفة: لم أدخلْ في التفاصيل، لأنّ مداخلتي هي جمعُ ما سبق وتحدّث عنه المحاضرون، ولكنّني أقول إنّ كمال الحاج المعروفَ بقدرته اللغويّة، لم ينتبهْ إلى أنّ لفظةَ القوميّة غيرُ صحيحة، لأنّ القومَ في العربيّة تعني الرجالَ دون النساء، فاللفظةُ لا تعطي المعنى الحقيقيّ. أمّا في المعنى الدوليّ لكلمة القوميّة، فإنّ هناك تمييزاً أساسيّاً بين الأمّة والقوميّة، وقد وجد كمال الحاج المخرجَ في هذه النقطة عندما قال: هذا هو إيماني، وقد أعطى نفسَه الحقّ بهذا الإيمان ليجمعَ بين القوميّة والأمّة العربيّة. فلا محاسبة له على

المعيار العام، بل على معيارٍ إيمانيّ ذاتيّ. فالقوميّةُ مُعطىً سياسيّ، والأمّةُ معطىً لسانيّ.

د. غسان خالد: الحاج كان ازدواجيّ الانتماء؛ فالعروبةُ هي حقلُه، وهو ليس حقل لبنان. وهذا ما صرّح به لي شخصيّاً.

د. قزّي: لا يمكنُنا الاعتمادُ على ما كان يصرّح به كمال الحاج شفاهةً، وإنّما علينا أن نعودَ دائماً إلى النصوص في حكمنا على هذه القضيّة.

المحتوى

صدر في سلسلة
آفاق ثقافيّة

الياس أبو شبكة في خمسينيّته	١٩٩٧
أمين الريحاني في خمسينيّة قلب لبنان	١٩٩٨


Bibliotheca Alexandrina
07708486